MANNUS-BIBLIOTHEK
herausgegeben
von Professor Dr. Gustaf Kossinna
Nr. 31

Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung

Von

Georg Wilke

Mit 278 Abbildungen im Text

Leipzig
Verlag von Curt Kabitzsch
1923

Gesellschaft für Deutsche Vorgeschichte.

Förderung der Urgeschichte unseres Volkes ist jetzt nationale Pflicht, dies kann nicht besser geschehen als durch Beitritt zur genannten Gesellschaft.

Der Mitgliedsbeitrag der Gesellschaft für deutsche Vorgeschichte beträgt für 1922 60 M. nebst Portovergütung für Zusendung des Mannus, für Mitglieder der Berliner Zweiggesellschaft 5 M. mehr; die Einzahlung desselben hat an den Verlag von **Curt Kabitzsch, Leipzig**, Dörrienstraße 16 (Postscheckkonto Leipzig 54228), zu erfolgen.

Neuanmeldungen sowie **Abmeldungen** sind entweder an den Vorsitzenden, Herrn Geh. Regierungsrat **Professor Dr. G. Kossinna, Berlin-Lichterfelde, Karlstrasse 10** oder an den Schatzmeister der Gesellschaft, Herrn **Ernst Snethlage, Berlin NW 5**, Quitzowstraße 123 zu richten.

Anschrift-Änderungen und **Zahlungen** dagegen an den Verlag von **Curt Kabitzsch, Leipzig**, Dörrienstraße 16. Postscheckkonto Leipzig No. 54228.

Manuskripte, Vorlagen usw. sind nur an den Herausgeber, Herrn Geh. Regierungsrat **Professor Dr. G. Kossinna**, Berlin-Lichterfelde, Karlstraße 10 einzuliefern (Einschreiben!). Manuskripte sollen möglichst einseitig beschrieben sein, Zeichnungen reproduktionsfähig ausgeführt unter Vermeidung von Bleistiftstrichen oder mit Bleistift ausgeführten Schattierungen. Am besten geeignet sind **Federzeichnungen**, die jedoch tief schwarz gehalten sein müssen. Graue Striche erschweren die Wiedergabe.

Der Bezugspreis des **Mannus** im Buchhandel während des Erscheinens beträgt zur Zeit M. 600.— für den Band, nach Abschluß des Bandes wird der Preis verdoppelt. Ferner sei auf die beiden **Ergänzungsbände** aufmerksam gemacht, ein dritter ist unter der Presse. Für die ersten 14 Bände ist der reguläre Bezugspreis aufgehoben.

Die Bände I—XIV und **Ergänzungsband I** bis **III** können neu eintretende Mitglieder und Abonnenten, soweit noch vorhanden, nachbeziehen. Man wende sich an den Verlag.

Das Weib in anthropologischer und sozialer Betrachtung.

Von

Dr. Oskar Schultze,

Professor der Anatomie an der Universität Würzburg.

2. ergänzte Auflage.

VI und 64 Seiten mit 11 Abbildungen im Text. 1920. 2*

„In ruhiger objektiver Weise werden die Unterschiede von Mann und Weib auf Grund des anatomischen Baues und der Entwicklungsgeschichte an der Hand guter Bilder geschildert. Bietet eine wahre Fülle von geschichtetem, wichtigen Zahlenmaterial aus der einschlägigen Literatur. Ein sehr interessantes höchst lesenswertes Buch".

„Bayr. Ärztl. Korrespondenzblatt."

---

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Okt. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird den Wertschwankungen der Mark jeweils angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Mannus-Bibliothek
herausgegeben von
Professor Dr. Gustaf Kossinna
Nr. 31

Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung

Von

Georg Wilke

Mit 278 Abbildungen im Text

Leipzig · 1923 · Verlag von Curt Kabitzsch

kr 395

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Druck der Universitätsdruckerei H. Stürtz A. G., Würzburg.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
I. Präanimismus und Emanismus 3
II. Totemismus und Animalismus 21
III. Der Toten- und Seelenglaube 29
IV. Naturbeseelung 69
V. Dämonenglaube 73
VI. Indogermanische Göttergestalten 94
1. Mutter Erde 97
2. Himmelsgott 107
3. Gewittergott 111
4. Feuergottheiten 117
5. Sonnengott 122
6. Göttin der Morgenröte 142
7. Mondgottheit 145
8. Zwillinge 189
VII. Religion und Ethik 193
VIII. Kultus der Indogermanen 203
1. Priesterwesen 204
2. Kultstätten 208
3. Götterbilder und Pfeilerkult 211
4. Kultformen 217
Namen- und Sachregister 237

Einleitung.

Jede Religion, sie mag heißen wie sie wolle, ist nicht die Schöpfung einer einzelnen Person, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklung, wenn auch zu verschiedenen Zeiten hervorragende Geister die herrschenden Anschauungen unter Ausmerzung alles Unbrauchbaren und Hinzufügung neuer tiefer und sittlich erhabener Gedanken in eine neue veredelte Form zu bringen verstanden haben, wie wir es bei der Lehre Zarathustras und Buddhas, bei der mosaischen Religion, dem Islam usw. sehen. Schon hieraus ergibt sich, daß jede neue Religion neben den neuen Lehren zugleich auch zahlreiche Bestandteile der seitherigen alten Anschauungen übernommen haben muß, und insbesondere wird sich die Volksreligion, mag sie sich freiwillig oder gezwungen den neuen Dogmen unterworfen haben, nur schwer von den althergebrachten Anschauungen getrennt haben. Können wir das in sehr ausgeprägter Weise doch selbst noch beim Christentum beobachten. Was sind die von der Kirche und vom Staate bis weit ins 18. Jahrhundert hinein in den wahnwitzigen Hexenprozessen amtlich anerkannten Hexen, die bald in Gestalt eines triefäugigen alten Weibes oder einer blühenden Jungfrau, bald in Form einer Kröte, eines dreibeinigen Hasens oder einer schwarzen Katze erscheinen, was sind diese Hexen anders als uralte Dämonengestalten, die ihrerseits wieder mit primitiven totemistischen und animistischen Anschauungen eng verknüpft sind? Und ebenso entpuppt sich der christliche Teufel, den man sich noch im vorigen Jahrhundert in den weitesten Kreisen in vollem Ernst mit Pferdefüßen, Bockshörnern und Bocksschwanz dachte, nur als eine jener dämonischen Mischfiguren, von denen wir aus dem Altertum nicht nur zahlreiche schriftliche Belege, sondern auch vielfache, bis in frühminoische, ja in Westeuropa selbst bis ins Paläolithikum zurückreichende Darstellungen haben. Ja selbst zahllose Reste der ältesten religiösen Vorstellungen, die man gegenwärtig als Präanimismus oder mit Karutz besser als Emanismus bezeichnet[1]), sind noch heute unter den christlichen Völkern außerordentlich weit verbreitet und werden sogar von der Kirche,

[1]) Karutz, Der Emanismus, ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie; Zeitschr. f. Ethn. 1913, S. 544ff.

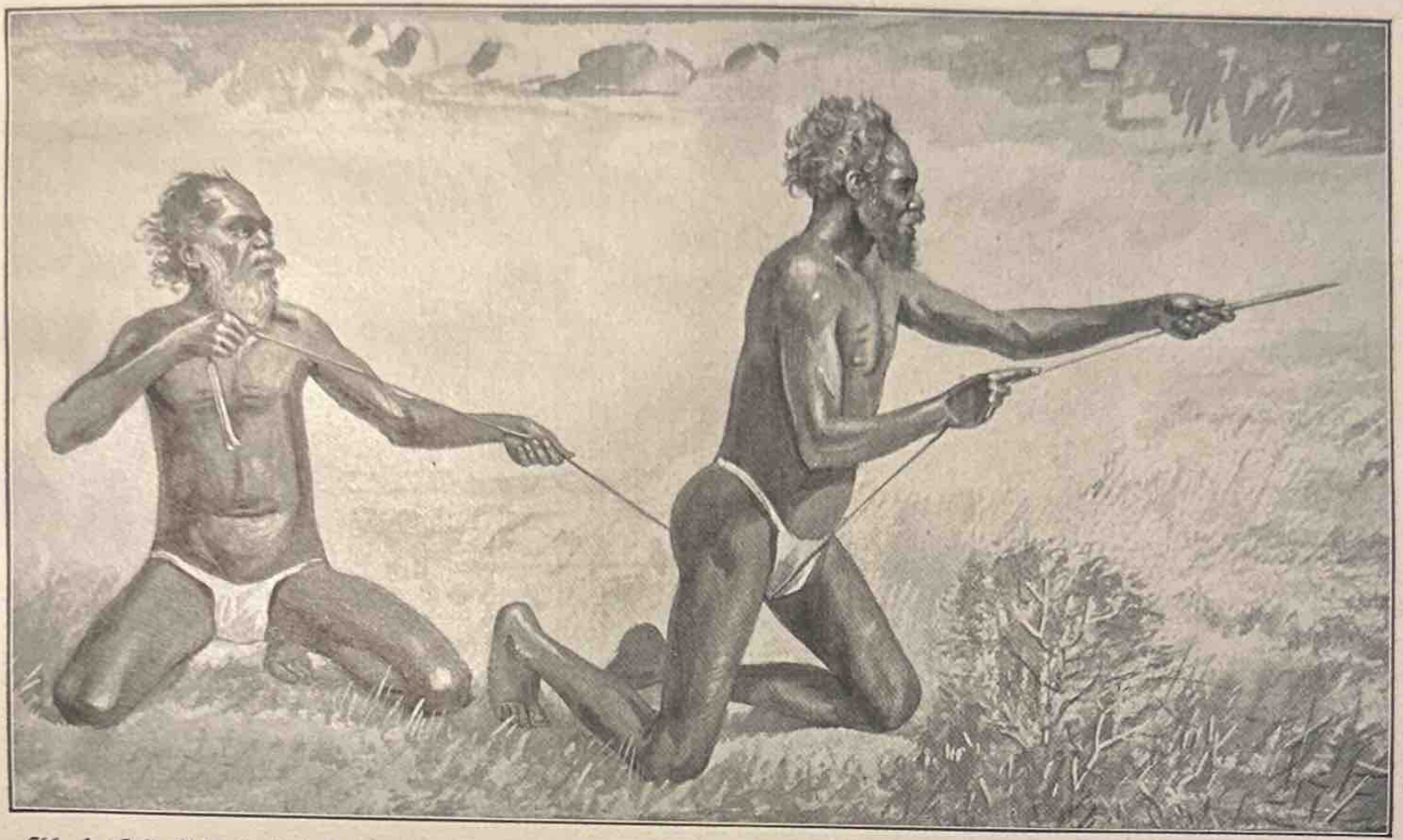


Abb. 1. Australische Zauberdoktoren bei der Zeremonie des Ferntötens. Nach Klaatsch-Heilborn, Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur, Taf. 29.

wenn auch nicht in ihren Dogmen gelehrt, so doch durch Begünstigung von mancherlei christlichen Bräuchen unbewußt gefördert und gepflegt. Die schützende Kraft, die von einem Medaillon mit irgend einem Heiligenbilde auf den Träger dieses Amulettes emaniert, die heilige Erde, die man sich von einer Palästinareise als kostbares Palladium mit nach Hause bringt, das Jordanwasser, mit dem besonders bevorzugte Neugeborene getauft werden, die heilende Wirkung, die man von der Berührung eines mumifizierten Heiligen oder eines seiner Gewänder erwartet — dies alles und noch vieles andere bilden lehrreiche Beispiele für das Fortleben dieser uralten, bis in die Anfänge der Menschheit zurückreichenden emanistischen Vorstellungen.

Wenn wir also selbst noch bei einer so hochentwickelten Religion, wie sie das Christentum darstellt, so zahlreiche primitive Vorstellungen fortwirken sehen, um wieviel mehr müssen wir dies von der Religion eines naiven Naturvolkes voraussetzen, wie es die Indogermanen trotz ihrer in mancher Hinsicht schon recht weit vorgeschrittenen Kultur im Grunde doch immer noch waren. Um ihre religiösen Anschauungen zu verstehen und würdigen zu können, müssen wir sie daher bis in ihre frühsten Entwicklungsformen zurückverfolgen.

I. Der Präanimismus oder Emanismus.

Die älteste Entwicklungsstufe, die besonders von Preuß[1]) und Vierkandt[2]) schärfer formuliert worden ist, bezeichnet man, wie schon erwähnt, als Präanimismus, wofür neuerdings von Karutz die Bezeichnung Emanismus vorgeschlagen worden ist. Es ist der Glaube, daß von jedem Menschen, jedem Tiere, jeder Pflanze und ebenso von jedem unbelebten Gegenstande die ihm innewohnenden oder nur zugeschriebenen, als eine Art Fluidum gedachten Sonderkräfte oder Eigenschaften wie der Duft von der Blume oder wie die Emanationen vom Radium auf andere Dinge oder Wesen ausstrahlen und nun in ihnen eine Wirkung hervorrufen. Als besonders lehrreiches Beispiel für diese Vorstellung mag der „Todesknochen" der Australier dienen, eine Art Troikart, mit dem die australischen Medizinmänner feindliche Personen aus der Ferne zu vernichten suchen (Abb. 1). „Er wird an einem Strick von Menschenhaaren befestigt und dieser dann häufig auf eine gewisse Entfernung hin über in den Boden gesteckte Holzstäbe fortgeführt, wobei eine Berührung des Haarstrickes mit dem Boden ängstlich vermieden wird. An dem Ende des Haarstrickes befindet sich ein ausgehöhlter Knochen, der als ein Reservoir aufgefaßt wird, um das Blut aufzunehmen, das gedachter Weise durch Fernstich dem Opfer ausgesogen wird. Nach vollbrachter Zauberhandlung wird der Todesknochen in die Knochenhülse gesteckt und das Ganze mit Haaren zugebunden. Durch die Verbrennung des Apparates glaubt man den Untergang

[1]) Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst; Globus, Bd. 86/87.
[2]) Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei. Globus, Bd. 92.

des Opfers beschleunigen und sichern zu können" (Klaatsch, a. a. O., S. 227). Die Wirkung dieser Kräfte erfolgt also ursprünglich völlig selbsttätig und unbewußt, und erst später schiebt man sie ganz bestimmten Tieren oder Menschen oder auch belebt gedachten Gegenständen zu, die nunmehr von den ihnen eigenen Kräften bewußt und gewollt in guter oder böser Absicht Gebrauch machen.

Die Entstehung dieses Glaubens, der bei allen Völkern der Erde wiederkehrt, ist uns ja ohne weiteres verständlich, da er ganz unmittelbar an alltäglich zu machende Beobachtungen anknüpft. Die wärmestrahlende Kraft des Feuers konnte der Primitive jeden Tag an sich selbst beobachten, ebenso die von Pflanzen, Harzen, Tieren und Menschen oder Ausscheidungen von ihnen, ausstrahlenden Düfte, und er mußte dabei zugleich erkennen, daß diese Düfte an den Händen oder Geräten, die mit den betreffenden Dingen in Berührung gekommen waren, noch längere Zeit haften blieben, daß diese also gewissermaßen die Eigenschaften oder Kräfte des emanierenden Gegenstandes oder Wesens in sich aufgenommen hatten. Diese Vorstellung „übertrug sich dann ganz von selbst auf alle Eigenschaften, die in den Kreis der Erfahrung traten, mochte es die Schwere eines Steins, die Spitze eines Dorns oder die Widerstandsfähigkeit der Elefantenhaut sein, sie erweiterte sich mit der Zunahme der Beobachtungstatsachen und der Vertiefung der Reflexionen auf der einen, mit der Differenzierung und Kompliziertheit des Objektes auf der andern Seite, nahm die Werkzeuge des Menschen, die Pflanzen und Tiere, den Menschen als physiologischen Organismus und schließlich den Menschen (und das Tier) als geistiges Individuum in sich auf"[1]).

War diese Vorstellung ursprünglich nur an die bestimmten Teile des Gegenstandes geknüpft, von denen erfahrungsgemäß die Emanationen ausgingen, also beispielsweise nur an die den Duft aushauchende Blume, nicht aber an die ganze Pflanze, so erweiterte sie sich bei fortschreitender Entwicklung dahin, daß man nunmehr dem ganzen Körper die Eigenschaften zuschrieb, die man zunächst nur an einzelnen Teilen von ihm wahrgenommen hatte. So vermag die Maulwurfspfote den Erdboden aufzuwühlen und zu durchdringen. Diese Fähigkeit kann man auf zahnende Kinder übertragen, wenn man ihnen eine Pfote umhängt, denn wie diese die Erde, so vermag nun der Zahn das Zahnfleisch zu durchbrechen. Aber das gleiche erreicht man auch, wenn man ihnen einen Maulwurfspelz umhängt oder Teile vom Maulwurf innerlich verabreicht, denn die aufwühlende Fähigkeit steckt eben im ganzen Körper. Der Iltis gilt, wie viele andere Tiere, als Träger der Fruchtbarkeit, daher trug man früher in Südbayern, um Kinder zu bekommen, nicht nur den Phallusknochen eines Iltis, sondern auch den Kopf, denn auch in ihm ist die befruchtende Kraft enthalten. Und da die Fruchtbarkeit gewissermaßen nur

[1]) Karutz, a. a. O., S. 580.

eine partielle Äußerung der gesamten Körperkraft bildet, so werden diese Amulette schließlich zu einer allgemeinen Kraftquelle, die gegen alle möglichen Zauber schützt (Abb. 2 u. 3).

Besonders kommen diese emanistischen Vorstellungen in allen jenen zahllosen Handlungen zum Ausdruck, die man gewöhnlich als Analogiezauber bezeichnet. Hierzu gehören in erster Linie die mancherlei Nachahmungs- und Bewegungszauber, die Maskentänze, das Schaukeln, das Ball- und Scheibenwerfen, das Wettlaufen und Wettfahren usw., durch die die Bewegung entweder auf die heranwachsende Saat oder auf die Wolken, die Himmelskörper usw. übertragen werden soll. Die Bewegung der Sonne am Tageshimmel ähnelt der einer Schaukel, und man konnte also die Bewegung der Sonnenschaukel durch irdische Schaukeln fördern. Daher bildet noch heute bei den

Abb. 2. Iltiskopf in Silber gefaßt aus der Gegend von Tölz. Eigene Sammlung.

Abb. 3. Phallusknochen vom Iltis aus der Gegend von Tölz. Eigene Sammlung.

Letten die Schaukel am Ostersonnabend (Frühlingsfest) und um Johanni (Sommersolstitium) das hauptsächlichste Volksbelustigungsmittel. In Rom belustigte man sich mit ihr an den zu Ehren des Jupiter Latiaris gefeierten Feriae Latinae, in Griechenland an dem mit der Erigone verknüpften „Schaukelfeste" (Aiora) und bei den Indiern bei der Mahâvratafeier, d. h. am Sonnenwendfeste. Ihre älteste Erwähnung als symbolisches Spiel findet sich im Yayurveda, im sog. Kâthaka 34, 5a A: „Den Sessel besteigend beginnt der Udgâtar den Mahâvratagesang zu singen. Die Schaukel besteigend rezitiert danach Hotar das große Lied. Auf ihrem Platze stehend antworten die beiden Adhvaryu (Opferpriester); auf Grasbündeln sitzen die andern" (nach v. Schroeder, II, S. 137). Ein anderes mimisches Spiel war das Ballspiel, durch das die Bewegung der als Bälle aufgefaßten großen Himmelskörper nachgeahmt und unterstützt werden soll (Abb. 4). Diese Bedeutung tritt uns noch sehr

klar in manchen Sagen und Bräuchen der Naturvölker entgegen [1]). Und daß dies früher auch bei den Indogermanen der Fall gewesen sein muß, zeigen zahlreiche, meist an Ostern oder andere Jahreszeitfeste geknüpfte Bräuche, bei denen auch das Ballspiel nicht fehlte. Ja in England war es früher sogar ganz unmittelbar mit dem Gottesdienste verbunden und wurde von den Geistlichen mit Gesang und Tanz am Osterfest in der Kirche aufgeführt. Einen ganz ähnlichen kultischen Tanz, freilich ohne Ballspiel, der offenbar gleichfalls aus einem alten Sonnenzauber hervorgegangen ist, sah ich in der Kathedrale zu Sevilla. Dieser „baile de los seiz", Tanz der Sechse oder richtiger Zehn, der von zehn Knaben in altspanischer Tracht in der Fronleichnamswoche im Allerheiligsten der Kirche in Anwesenheit der gesamten reich geschmückten Priesterschaft unter den Strahlen einer endlosen Flut von Kerzen und den Klängen einer ungemein lieblichen, sinnenberauschenden Musik

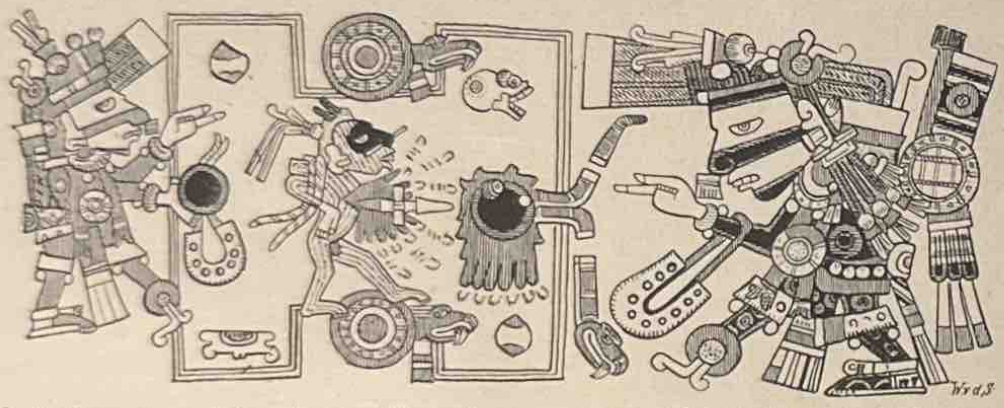


Abb. 4. Der rote und der schwarze Tezcatlipoca auf dem Ballspielplatze. Cod. Borgia 21. Nach Seler, Zeitschr. f. Ethnol. 1907, 2, Fig. 1.

aufgeführt wird und der auf jeden Zuschauer einen unverlöschlichen Eindruck ausübt, wird zwar heute, wie man mir erzählte, als eine Nachahmung des Tanzes der Kinder Israel um die Bundeslade gedeutet. Doch handelt es sich dabei sicher nur um eine sekundäre Bedeutung, die man dem aus dem heidnischen Kult übernommenen Tanz beilegte, als man seinen ursprünglichen Sinn nicht mehr verstand oder, richtiger, nicht mehr verstehen durfte. Als Gegenstück zu diesen europäischen astralen Zaubertänzen erwähne ich einen von K. Preuß geschilderten Tanz in Kolumbien. Er findet beim Hervorkommen der neuen Mondsichel statt und bildet eine Nachahmung des wachsenden Mondes: „wenige Tänzer fangen in einem Kreissegment (Mondsichel) zu tanzen an, das sich durch Hinzutritt immer neuer Tänzer zu einem Kreise (Vollmond) rundet" [2]).

---

[1]) Seler, Zeitschr. f. Ethn. 1907, H. 1.

[2]) K. Th. Preuß, Archäol. u. ethnol. Forschungsreisen in Kolumbien. Zeitschr. f. Ethnol. 1921, S. 113.

Zu den Bewegungszaubern ist ferner das in der Volksheilkunde ungemein häufig verwendete Überschreiten zu zählen, wobei freilich auch die den Füßen innewohnende, beim Überschreiten auf die darunterliegende Person emanierte spezifische Kraft mitwirkt [1]). Noch heute wird bei den Esthen, in Syrien und anderwärts eine Kreisende, wenn die Geburt nicht vorwärts gehen will, von ihrem Mann oder einem Pferde überschritten und in Armenien läßt man einen Schimmel etwas Gerste fressen, die man auf die Brust der Gebärenden geschüttet hat. Archäologisch belegbar ist dieser geburtshilfliche Brauch schon für die paläolithische Zeit, aus der die bekannte femme au renne aus der Laugerie-basse ein sehr lehrreiches Beispiel bildet. Hier überschreitet ein Ren die am Boden liegende Frau, die sehr realistisch als hochschwanger gekennzeichnet ist und die sich augenscheinlich zur Unterstützung der Wehen an einem Strick festhält, wie wir dies bei sehr vielen Völkern beobachten (Abb. 5).

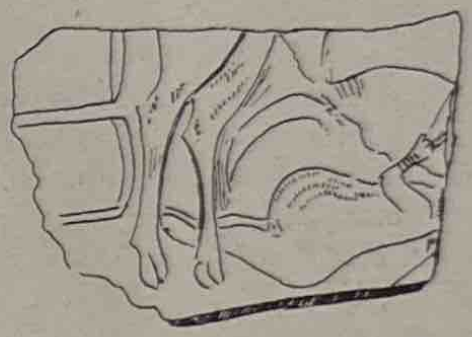


Abb. 5. La femme au renne. Zeichnung auf einem Renngeweih; Laugerie-Basse. Wilke, Mannus VII, S. 8, Abb. 10.

Ebenso gehören zu den Nachahmungs- und Bewegungszaubern die vielgestaltigen Regenzauber, bei denen einerseits durch die Tanzbewegungen die Bewegung der Wolken gefördert, anderseits durch die den Regen nachahmenden Begießungen mit Wasser der Regen selbst herbeigeführt werden soll. Beispiele hierfür bilden der „Dodola"tanz der Serben [2]) und der „Paparuda" in Rumänien, der von splitternackten, nur mit einem Attichbehang bedeckten Zigeunerinnen bei großer Dürre aufgeführt wird [3]). In Athen

[1]) Vgl. hierzu Wilke, Ind. Or. u. Eur. S. 230 ff. und Mannus VII, S. 1—9, wo zahlreiche weitere Beispiele angeführt sind. Im Anschluß hieran sei noch auf die mehrfach bezeugte höchst eigentümliche Sitte hingewiesen, im Kampfe sich eines Schuhes zu entledigen. So berichtet Vergil von den Hirten des Hernikerlandes, sie trügen keine regelrechten Waffen, sondern Bleikugeln, Wolfskappen und anderes und vestigia nuda sinistri instituere pedis (Verg. Aen. VII 689). Macrobius (Sat. V, 18) bemerkt hierzu, es sei sonst in Italien nicht Sitte gewesen, uno pede calceato altero nudo in den Kampf zu ziehen, wohl aber in Griechenland, und Vergil habe die Sitte von den Pelasgern auf deren Abkömmlinge, die Herniker, übertragen. Daß bei den Ätolern die Sitte bestanden, zeige Euripides (Fragm. 534 Nauck), der von Aristoteles insofern berichtigt werde, daß die Ätoler im Kampfe nicht den linken, sondern den rechten Fuß entblößt trugen. Den Beinamen μονοκρηπίς führt auch der mancherlei Mondzüge tragende Hermes (Gruppe, a. a. O. 1332, 4), wobei noch an die von Macrobius a. a. O. herangezogene Bedeutung des Mondes für den Kampf nach dem Glauben der Griechen (und anderer Völker) hingewiesen sei. Pelias wurde vor dem gewarnt, „der nur einen Schuh trägt" (Gruppe, 566, 3), und der Mondgöttin Aphrodite wurden öfter Sandalen geweiht (Gruppe 1333).

[2]) E. Fischer, Arch. f. Anthr. 1908, N. F. VI, 3.

[3]) M. Hörnes, Natur- und Urgeschichte des Menschen. II, S. 477.

wurde der Regen durch ein vor dem Parthenon befindliches Bild der Erdgöttin herbeigeführt, die nur mit dem halben Körper aus der Erde ragte und Zeus um den ersehnten Regen anfleht. Die gleiche Gestalt, auf einem landesüblichen zweiräderigen Bauernkarren stehend, findet sich auf einer kleinen Tonpyramide von Athen dargestellt; unterhalb der Figur sieht man eine Lage von Gras, Korn oder dgl. Hier handelt es sich also um eine kultische Umfahrt, wie wir ihr auch sonst noch beim Regenzauber begegnen. So befand sich nach schriftlichen Zeugnissen ein heiliger ehrner Wagen, den man bei Dürre in Bewegung setzte, in Kranon in Thessalien [1]). Auf dem Wagen stand, wie Münzbilder zeigen, eine große Amphore; auf den Rädern Vögel. Und solche Kessel- und Vögelwagen, die offenbar gleichfalls als Regenzauber dienten, kennt man auch aus Mitteleuropa in ziemlich großer Zahl, wenn auch bei ihnen wie bei den griechischen Wagen auch schon höhere Vorstellungen mit im Spiele gewesen sein mögen [2]).

Und wie man den Regen bei großer Dürre durch Nachahmungshandlungen herbeizaubern konnte, so konnte man auch einen übermäßigen Regen in gleicher Weise wegzaubern. Ein gutes Beispiel dafür bildet das Begraben der Muma ploiai, „der Regenmutter", in Rumänien. Es ist dies eine aus einem Besen oder Ton hergestellte und meist mit der üblichen Dorftracht bekleidete Puppe, die unter strenger Beobachtung der üblichen Leichenzeremonien aufgebahrt und dann an einem Kreuzwege regelrecht bestattet wird (Abb. 6). Nach Aufschüttung des Grabes und Aufstellung eines Holzkreuzes an seinem

[1]) Furtwängler, Meisterwerke der griech. Plastik, S. 257 ff. Vgl. auch J. Bing, Mannus X, 160.

[2]) Wenn J. Bing am Schlusse seines bemerkenswerten Aufsatzes (a. a. O. S. 178) neben anderen, ihm zur Zeit unlösbar erscheinenden Problemen auch die Fragen aufwirft: „Wie ist es möglich, daß der Vogel das Tier der Erdgöttin sein kann?" und „Was ist die ursprüngliche Bedeutung des Kesselwagens mit dem Vogel daneben?", so ergibt sich dies sehr einfach aus der auf der ganzen Welt, wenn auch irrtümlich, angenommenen Auffassung des Mondes als Regenbringer, die auf der Ähnlichkeit der Mondsichel mit einem Trinkhorn oder einer Schale beruht (s. u. S. 152). Der Kesselwagen ist eben lediglich eine der mannigfaltigen Gestalten des das himmlische fruchtspendende Naß enthaltenden Mondgefäßes. Und die in Verbindung mit dem Kesselwagen auftretenden Vögel sind gleichfalls nichts anderes, als der Mond selbst, den man sich außer als Trinkhorn oder Trinkschale auch noch in zahlreichen anderen Gestalten, darunter besonders gern als Vogel, vorstellte. Das Ganze bedeutet also ursprünglich einen einfachen Mondzauber, durch den man den Mond in emanistischem Sinne zur Hergabe des von ihm verwahrten Regens veranlassen wollte. Die Antwort auf die erste Frage aber ergibt sich aus der völligen Verschmelzung der Erdgottheit mit dem Mondnumen, der wir nicht nur bei den Indogermanen, sondern auch bei zahlreichen Naturvölkern, namentlich aber im alten Mexiko und bei den Mayas begegnen. Wie alle sonstigen Attribute (Beil, Kuh, Ziege, Schlange, Hund, Kröte, Schildkröte usw.), so haben als Folge dieser Verschmelzung Mond- und Erdgottheit, die vielleicht erst aus jener hervorgegangen und nur eine Sonderform von ihr ist, natürlich auch den Vogel gemein. Ebenso einfach gestaltet sich, wie wir noch sehen werden, die Antwort auf die übrigen von Bing a. a. O. aufgeworfenen Fragen.

Kopfende wird das Grab dreimal von den Teilnehmern unter Führung eines splitternackten Weibes und Absingung von Regenzauberliedern umschritten (J. Teutsch, a. a. O.). Die Zauberhandlung bedeutet also: Wie

Abb. 6. Muma ploiaei aus Neu-Tosan, Kom. Sogaras. Nach J. Teutsch, Mitteil. d. Wien. Anthrop. Ges. 1905.

die Regenmutter gestorben und begraben ist, so soll auch der personifiziert gedachte Regen sterben und begraben werden.

Ein anderer Analogiezauber ist der Knotenzauber. Wie man mit einem Knoten einen Feind bindet und unschädlich macht, so soll der um einen Körper-

teil oder Gegenstand, z. B. ein Butterfaß gelegte Knoten den feindlichen Zauber binden und vernichten. Da dieser Knotenzauber sehr häufig zum Schutze der gebrechlichen Tongefäße verwendet wird, so sind wahrscheinlich auch die im bandkeramischen Formenkreise öfter vorkommenden knotenartigen Ornamente als Abwehrzauber zu betrachten. Mit diesem Knotenzauber hängt auch noch die Zauberwirkung des Netzes zusammen, das eine Vielheit von Knoten bildet. Daher dürfte auch den öfter vorkommenden Netzornamenten außer ihrer rein dekorativen Bedeutung als Tragnetz noch eine apotropäische Bedeutung zukommen. (Wilke, Mannus VII, 28 ff., wo noch zahlreiche weitere Belege zu finden sind.)

Auch in manchen Pflanzenzaubern kommt diese Vor-

Abb. 7. Attische Weinkanne des 5. Jahrh. Archäologisches Institut der Universität Leipzig.

Abb. 8. Ornamentierte Tierphalangen von Los Millares.

stellung deutlich zum Ausdruck. Das Symphytum off., der Beinwurz, hat Blätter, die am Stengel lang herablaufen und mit ihm verwachsen sind. Daher soll das Kraut Knochenbrüche heilen. Das Asarum europ., die Haselwurz, hat Blätter von der Form der menschlichen Ohrmuschel; sie wurde daher gegen Gehörleiden angewendet. Ebenso das Bupleurum rotundifolium, das Hasenohr, denn die Blätter sind um den Stengel herumgewachsen, und man benutzte sie deshalb als Wundheilmittel.

Weiter gehört zu diesen emanistischen Vorstellungen der ganze Symptomenkomplex des „bösen Blicks", der zwar heute vorwiegend nur noch in

den romanischen Ländern eine größere Rolle spielt, aber auch bei uns noch tief eingewurzelt ist. Fast jeder Kartenspieler hat das unbehagliche Gefühl, daß ihm seine Karte verdorben wird, wenn ein neben ihm sitzender Unbeteiligter hineinguckt, und hat er nun gar wirklich Pech, so sucht er ganz unwillkürlich seine Karten vor dem unheimlichen Nachbar zu verbergen. Auf der elektrischen Bahn war ich einmal Zeuge, wie ein Herr ganz außer sich geriet, als ein Bediensteter einer Beerdigungsgesellschaft seinen Knaben längere Zeit fixierte. Und ähnliche Beispiele, die zeigen, daß auch bei uns der Glaube an den bösen Blick noch kräftig fortlebt, ließen sich noch zu Hunderten anführen. Dieser Glaube ist über die ganze Welt verbreitet und auch für das Altertum durch zahlreiche schriftliche Belege, wie bildliche Darstellungen bezeugt[1]). Insbesondere gehören dazu alle die zahllosen auf Waffen, Schilden, Schmuckstücken, an Schiffen und sonstigen Gegenständen angebrachten Darstellungen eines Auges, das, selbst als Träger des bösen Blicks gedacht, die ihm eigenen Zauberkräfte auf feindliche Zauber emaniert und dadurch diese unschädlich macht. Ebenso finden sich häufig Amulettplatten, auf denen ein Auge von allerhand Tieren und zauberkräftigen Gegenständen (Dreizack, Horn usw.) oder durch dargestellte Zauberhandlungen, wie Entleerung der Säzes u. dgl. bekämpft wird (Abb. 7—10 u. 20): Wie das Auge auf dem Bilde, so soll auch das wirkliche böse Auge unschädlich gemacht werden. Es ist also wie der Regen- und Bewegungszauber, ein Nachahmungszauber, bei dem die im Bilde nachgeahmte Tätigkeit gegen den feindlichen Zauber emaniert. Darstellungen von Augen reichen bis in die neolithische und selbst paläolithische Zeit zurück[2]).

Abb. 9. Mosaikplatte der Sammlung des Herzogs von Bedford, die Bekämpfung des bösen Auges darstellend.

Auf emanistischen Anschauungen beruht ferner der gesamte, über die ganze Erde verbreitete Phallus- und Vulvakult. Der Phallus ist der Erzeuger von Mensch und Tier und als solcher der Träger einer ganz besonders geheimnisvollen lebengebenden Kraft. Daher die indischen, ägyptischen, thraki-

[1]) Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes. 2 Bände.

[2]) Wilke, Mannus VI, 1 ff.; VII, 28 ff.

schen und griechischen Phalloprozessionen, die in vielen Einzelheiten völlig mit den altmexikanischen übereinstimmen, und die ursprünglich lediglich den Sinn hatten, die zeugende Kraft des Phallus der jungen Saat und den sie fördernden Vegetationsdämonen mitzuteilen. Aber dadurch, daß die zeugende Kraft zugleich auch eine allgemeine Lebenskraft war, erfuhr die magische Bedeutung des Phallus noch eine wesentliche Erweiterung, insofern ihm auch eine erhöhte Kraft gegen den das Leben und die Gesundheit bedrohenden Zauber zugeschrieben wurde. Der Phallus wurde daher zu einem allgemeinen Apotropaion, das man nicht nur am Körper bei sich trug, sondern auch an allen möglichen Gegenständen anbrachte und namentlich auch im Hause zum Schutz gegen jede Art von Unheil verwahrte (Abb. 3, 10). Aus vorgeschichtlicher Zeit und insbesondere aus dem uns hier in erster Linie angehenden Neolithikum liegen Darstellungen von Phallen oder ihnen ähnelnde Naturspiele in ziemlich großer Zahl vor. Ebenso gehören hierzu die zahlreichen, schon in paläolithischer Zeit auftretenden ithyphallischen Figuren, bei denen die starke Betonung des meist in erigiertem Zustande dargestellten Phallus ohne weiteres den apotropäischen Charakter erkennen läßt.

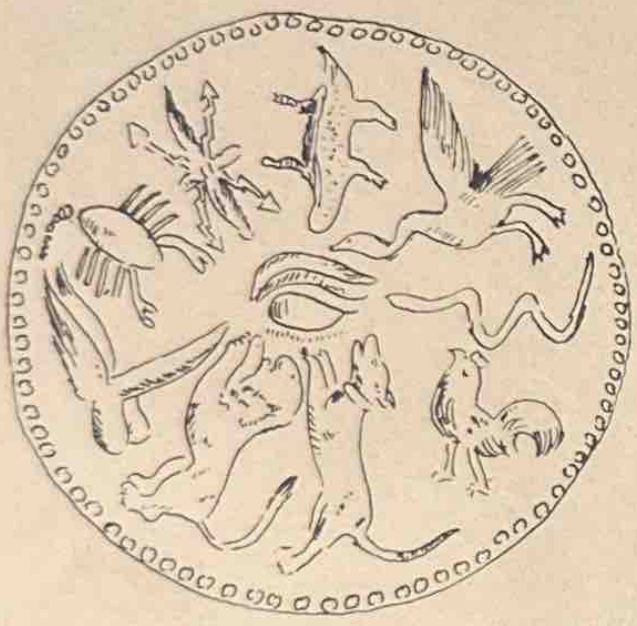


Abb. 10. Goldenes Amulett aus Sizilien; der Phallus und verschiedene Tiere bekämpfen das böse Auge. Caylus, Recueil d'Antiquités égypt., étrusques, grècques et romaines; Paris 1752—67, Bd. VI, Taf. XXXVIII.

Wie der Phallus das Prinzip der zeugenden, so vertritt die Vulva das der gebärenden Kraft. Auch sie ist daher zu einem wichtigen Fruchtbarkeitszauber und darüber hinaus zu einem allgemeinen schützenden Zauber geworden. Bei den Römern führte sie auch den Namen scutum, und dementsprechend erscheint sie auch mehrfach in Form dünner geschlitzter Bronzeschilde, die mit Häkchen zur Befestigung an der Gewandung versehen sind. Doch sind Abbildungen der Vulva zu apotropäischen Zwecken auch heute noch in manchen Gegenden üblich. So schützt man sich in Schottland damit gegen den bösen Blick; und in einer Anzahl alter Dorfkirchen findet sich am Torbogen eine Frau dargestellt, die ihre Vulva offen zeigt, wie wir es ganz ähnlich bei einer Steinskulptur von Nesactium in Istrien sehen, wo eine Frau mit einem Kind an der Brust mit beiden Händen die Schamlefzen auseinanderzieht

(Abb. 11). In Nordafrika pflegt man als Mittel gegen den bösen Blick über der Eingangstür der Wohnung oder auch im Innern an einem Brette die Geschlechtsteile einer Kuh oder einer Pferde- oder Kamelstute anzunageln, und im alten Rom verscheuchten die Weiber Sturmwind und Hagel, indem sie ihnen die entblößte Scham entgegenhielten. (Wilke, a. a. O.)

Abb. 11. Frauenfigur aus einem Heiligtum bei Nesactium in Istrien. Hörnes, U. d. K. S. 474, Abb. 2.

Unter den verschiedenen Darstellungsformen erscheint im Altertum wie in der Gegenwart am häufigsten die in Gestalt einer Raute mit einem Punkte in der Mitte (Abb. 12 u. 13). Doch läßt sich nicht immer entscheiden, ob wir es dabei nicht mit Darstellungen des Auges zu tun haben. Am ehesten scheint die Deutung noch bei manchen rotbemalten Geschiebesteinen von Mas d'Azil zuzutreffen.

Weit häufiger als wirkliche Abbildungen begegnen uns vikariierende Symbole, unter denen gewisse Konchylien in erster Linie stehen. Plautus nennt die Vulva dementsprechend concha und Sophron κογχη, wie ja auch in den modernen Sprachen ähnliche Bezeichnungen wiederkehren. Am häufigsten wird sie durch Ammoniten und Landschnecken, oder durch Cypräen vertreten. Die erste Form (Abb. 14—18) erscheint zunächst sehr auffällig, da ja die Schnecke oder vielmehr das Schneckengehäuse in ihrer Form nicht die

Abb. 12. Pferd und Fisch und Raute auf einem Vasenbild von Tiryns.

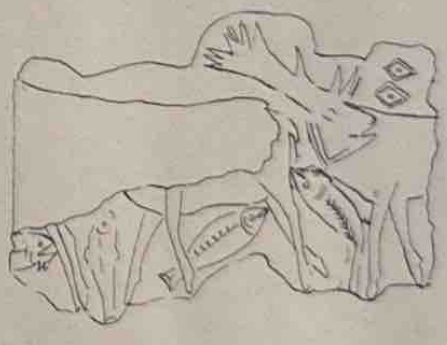


Abb. 13. Renntiere mit Fischen und Punktraute auf einem Geweihfragment; von Lorthet, Hautes Pyrénées.

geringste Ähnlichkeit mit einer Vulva hat. Die Bedeutung erklärt sich aber sehr einfach dadurch, daß, wie der Phallus in die Vulva, so die Schnecke in ihr Gehäuse ein- und ausschlüpft, das Schneckengehäuse also gewissermaßen die Vulva

nachahmt. Darstellungen in dieser Form finden sich nicht selten in Verbindung mit andern apotropäischen Zeichen und Tierfiguren auf antiken Amulettafeln und Tonlampen (Abb. 15 u. 16), doch begegnet man Ammoniten, die mit Aufhängeloch versehen, also zum Tragen bestimmt waren, vielfach auch in den neolithischen Pfahlbauten der Schweiz und anderwärts (Abb. 17 und 18). Die Bedeutung der Cypräen ergibt sich ohne weiteres aus ihrer

Abb. 14. Goldene Schnecke als Amulett; Gegend von Lille. Eigene Sammlung.

Abb. 15. Gemme mit priapischem Gott auf der einen und Schnecke auf der anderen Seite. Nach Baudelot, Bd. I, 332.

Ähnlichkeit mit einer Vulva. Solche Muscheln, die bis vor kurzer Zeit auch bei uns in Deutschland als Schutzmittel sehr beliebt waren und namentlich am Pferdegeschirr Verwendung fanden, kommen, meist gleichfalls mit Aufhängeloch versehen, in allen geschichtlichen wie vorgeschichtlichen Perioden außerordentlich häufig vor und bilden auch schon in paläolithischer Zeit einen sehr beliebten Schmuck (Abb. 19 u. 20). Bei figürlichen Darstellungen endlich findet sich die Vulva nicht selten durch ein

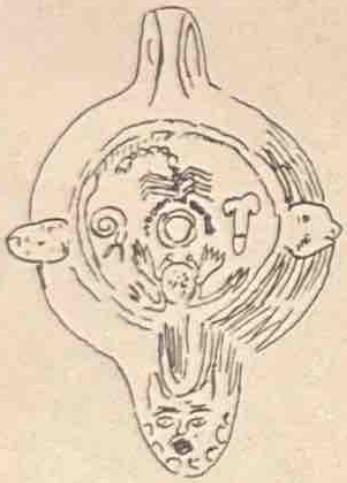


Abb. 16. Tonlampe mit Phallus und Schnecke.

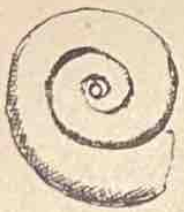


Abb. 17. Durchbohrtes Ammonshorn aus einem Schweizer Pfahlbau. Munro Pl. 35, Fig. 23.

Abb. 18. Durchbohrtes fossiles Ammonshorn. Pfahlbau St. Blaise. Munro S. 47, Fig. 4, 72.

Hakenkreuz oder eine Doppelspirale angedeutet, die sich aus der einfachen Spirale, dem Sinnbilde der Schnecke, durch eine, aus dem allen Menschen innewohnenden Symmetriegefühl veranlaßte Doppelung entwickelt hat (s. u. S. 177 ff.).

Aber nicht nur die Geschlechtsteile, sondern auch der Geschlechtsakt bildete einen wichtigen Zauber, indem hierbei die Tätigkeit der Begattung auf die Vegetationsdämonen übertragen wurde und dadurch zu einer Be-

fruchtung der Vegetation führte. Doch hat auch dieser Zauber im Laufe der Zeit gleichfalls eine allgemeinere Bedeutung angenommen. Die den Geschlechtsakt nachahmende mano fica bildet gegenwärtig, wie schon im römischen Altertum, in Italien eine der am häufigsten angewendeten Abwehrgesten gegen den bösen Blick, und Amulette in Form der mano fica, die in Italien noch heute sehr viel getragen werden, waren früher auch bei uns, namentlich in Süddeutschland, sehr beliebt (Abb. 21). Vor allem aber gehört hierher die religiöse Prostitution und die rituelle Begattung, der ἱερὸς γάμος, der ursprünglich nichts anderes war, als eine vom Zauberpriester zur Erzielung der vegetabilischen Fruchtbarkeit ausgeführte Zauberhandlung und von dem sich bei den Litauern und Slawen Spuren bis weit über das Mittelalter hinaus erhalten haben. So ordnet ein polnischer Synodalbeschluß an: „Item inhibeatis choreas in diebus sabbativis et in vigiliis Jannis Baptistae, Petri et Pauli, cumo complures fornicationes, adulteria et incestus illis temporibus committun-

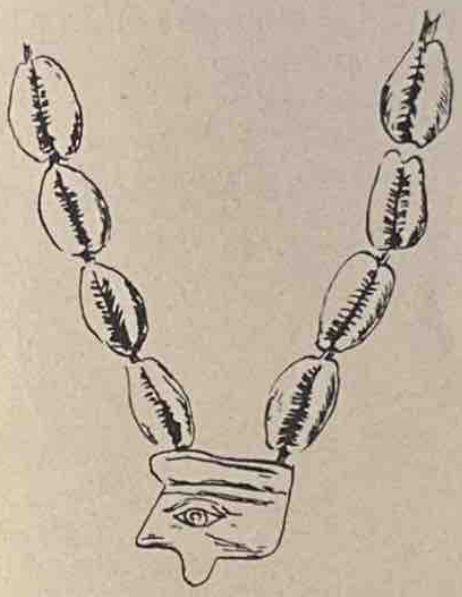


Abb. 19. Antikes Amuletthalsband nach Caylus.

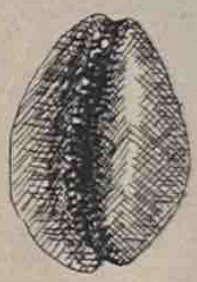


Abb. 20. Cypraea subannulus, durchbohrt; Grotte von Mas d'Azil.

Abb. 21. Mano fica; Gegend von Tölz. Eigene Sammlung.

tur". Und ähnlich wird in den Beschlüssen einer Moskauer Synode vom Jahre 1551 von „den nächtlichen Vergnügungen, ungebührlichen Reden, teuflischen Liedern, Tanzen, Hüpfen und gottverhaßten Dingen gesprochen, denen sich Männer, Frauen und Mädchen in der Johannisnacht hingeben". Ja bei den Duschik-Kurden lebt er noch heute fort. Bei ihnen sagt nach Blau (Z. d. M. G. XVI, S. 624) der Priester als Vertreter der Gottheit zur Frau: „Ich bin der große Stier", worauf sie antwortet: „Ich bin die junge Kuh". Im germanischen Altertum begegnen wir dem ἱερὸς γάμος beim Freyskulte in Upsala, bei dem es als ein günstiges Zeichen galt, wenn die den Gott bei seiner Umfahrt begleitende Priesterin schwanger wurde, und ebenso deutet die bei der Nerthusfeier, einem Frühjahrsfeste, stattfindende lavatio nach zahlreichen Parallelen bei anderen indogermanischen wie nichtindogermanischen

Völkern auf einen vorausgegangenen rituellen Begattungsakt hin [1]). Zahlreiche Zeugnisse über rituelle Begattung liegen auch noch von den Indern vor, bei denen sie namentlich mit dem Sonnenwendfeste verknüpft war: „Ein Brahmacârin, d. h. ein zur Keuschheit verpflichteter Brahmanenschüler, und ein öffentliches Mädchen, ein Pumçcali oder „Dirne", streiten miteinander und schmähen sich gegenseitig. Es kommen dabei nicht wiederzugebende obszöne Worte zur Anwendung, — und während dieser seltsamen Zeremonie steht der Brahmanenschüler innerhalb der Vedi, des mit der Opferstreu bedeckten Altars der Götter, also an heiliger Stätte — die Dirne allerdings außerhalb derselben. Nach Gutdünken soll der Brahmacârin seine Partnerin beschimpfen. Es wird ferner in einem umhegten Raum, außerhalb der Vedi, von einem bestimmten, dazu gewählten Paare, dessen Kaste als beliebig gilt, die Begattung vollzogen." Außerdem glaubt v. Schroeder den rituellen

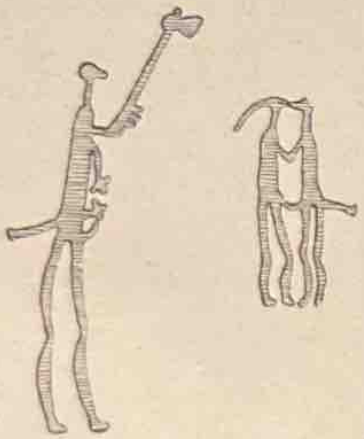


Abb. 22. Im Geschlechtsakt befindliches Paar; daneben der hammerschwingende Gott. Hvitlycke, Tanum, Schweden.

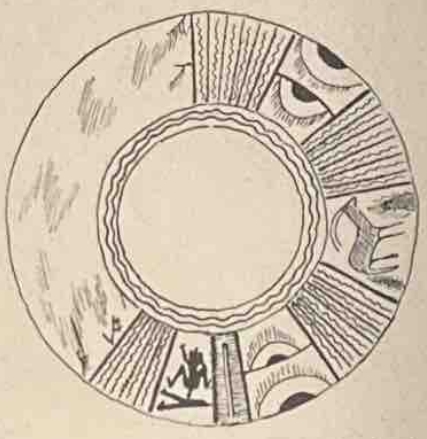


Abb. 23. Darstellung der aufgehenden Sonne und des Geschlechtsaktes auf einem Gefäß von Aly-Abad, Persien.

Zeugungsakt auch noch im Rigveda nachweisen zu können, so im Agastya- und Lopâmudrâliede, im Vrishâkapiliede, in dem Dialog zwischen Yama und Yami u. a. m. [2]). Immer treten in den vedischen Texten zwei Akte deutlich hervor: „ein Wortgefecht zwischen einem jungen Manne und einer Dirne, nebst obszönen Redewendungen, also ein phallischer Dialog — und die rituelle Begattung, durch ein dazu erwähltes Paar in umhegtem Raume ausgeführt."

Darstellungen des Geschlechtsaktes mit zweifellos ritueller Bedeutung liegen uns namentlich in den nordischen Felsenzeichnungen in großer Zahl vor, wo neben dem sich begattenden Paare meist noch ein beiltragender ithyphallischer Gott, also wohl Thor, dargestellt ist. Doch ist es zweifelhaft, ob es sich hierbei wirklich um einen ἱερὸς γάμος, oder nicht vielmehr um einen einfachen Hochzeitsritus handelt, bei dem der Gott nur als Vollzieher der Ehe

[1]) Wilke, Archäol. Erläuterungen zur Germania d. Tacitus, S. 69.
[2]) v. Schroeder, II, 31ff.

fungiert (Abb. 22). Mit Sicherheit auf einen kultischen Begattungsakt dürfen wir dagegen eine Szene auf einem Gefäße von Aly-Abad beziehen, die einen liegenden Mann mit erigiertem Phallus und über ihm hockend eine Frau zeigt (Abb. 23). Da sich daneben die Bilder der aufgehenden Sonne befinden, so handelt es sich hierbei vielleicht, wie F. Hommel vermutet hat, um die Geburt der Sonne, die also durch den mimischen Zauber gefördert wird. Eine ganz gleichartige Darstellung findet sich auch noch auf einem von Toscanne veröffentlichten Siegelabdruck. Endlich findet sich eine ganz ähnliche Begattungsszene auch schon in dem solutréenzeitlichen Abri von Laussel dargestellt. Der mit Spitzbart geschmückte Mann liegt hier gleichfalls am Boden, während die Frau, die mit ihrer ausgeprägten Steatopygie und ihren langen Hängebrüsten lebhaft an die weiblichen Statuetten von Willendorf, Brassempouy und den Grotten von Mentone erinnert, wie bei der Darstellung von Aly-Abad und wie bei verschiedenen griechischen Vasengemälden auf dem Manne hockt (Abb. 24). Auch in diesem Falle dürfte der Darstellung wohl eine tiefere Bedeutung beizumessen sein.

Abb. 24. Begattungsszene in dem Abri von Laussel.

Gleichfalls in rein emanistischen Anschauungen wurzeln die mancherlei, teilweise schon in den paläolithischen Höhlen Westeuropas dargestellten Abwehrgesten: die wie ein Schild vorgestreckte flache Hand, die geballte Faust, der ausgestreckte Zeigefinger und die mano cornuta, die schon erwähnte mano fica, das Halten des Daumen, das ringförmige Aneinanderlegen des Daumen und Zeigefingers, das Herausstrecken der Zunge (Abb. 25—28)

und namentlich auch das schon mehrfach behandelte Entgegenhalten des entblößten Gesäßes[1]), das sich gleichfalls durch alle geschichtlichen und vorgeschichtlichen Perioden bis ins Neolithikum, ja selbst bis ins Paläolithikum zurückverfolgen läßt (Abb. 29 u. 30). Weiter gehören hierzu die zahllosen

Abb. 25. Gorgoneion aus Neandria; Mus. Berlin.

Abb. 26. Bronzefigur des Bes; Brit. Mus.

Arten der Gegenstandszauber, wie alle spitzen und schneidenden Geräte (Hörner, spitze Tierklauen, Dolche, Pfeil- und Speerspitzen, Messer u. dgl.), die ihre Wunden erzeugende Eigenschaft emanieren (Abb. 1; 9; 31) und auf diese Weise schon aus der Ferne die nahenden dämonischen Unholde schädigen,

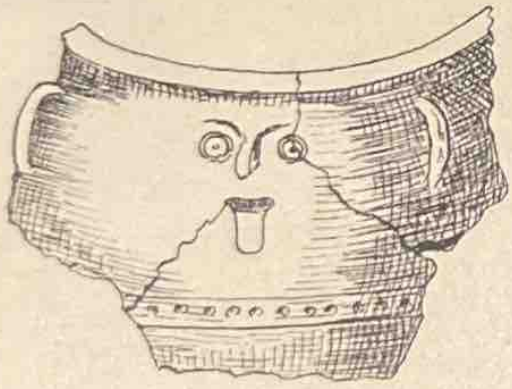


Abb. 27. Fragment einer Gesichtsurne von Starzin.

Abb. 28. Schutzgott Mahâkâla. Nach Grünwedel.

der Kamm, die Leiter, der Gürtel, die Farben- und Steinzauber, von denen jeder einzelne seine ganz besondere Wirkung erzeugt, die verschiedenen Arten der Tierzauber, die bald gewisse Eigenschaften des betreffenden Tieres (Schnelligkeit, Kraft, Mut, List, Fruchtbarkeit u. dgl.), bald nur einzelne

[1]) Bei den Fulbefrauen ist es zu einer Grußgeste geworden.

besonders wichtig erscheinende Teile von ihnen (Hörner, Zähne, Phallusknochen u. a. m.) benutzen, die Verwendung von Kot, Urin, Menstruationsblut und Speichel zu Zauberzwecken und noch zahllose andere Zauber, die einzeln aufzuführen unmöglich ist.

Aber nicht nur die Gegenstände und tierischen oder pflanzlichen Wesen selbst sind wirksam, sondern die ihnen eignen Kräfte gehen auch in ihr Abbild über. Die Zauberwirkung der Maskentänze, durch die man das Wild in den Bereich des Jägers zu bannen beabsichtigt, ist auch den Wandgemälden eigen, die solche Maskentänze darstellen. Die befruchtende oder apotropäische Wirkung, die man vom Eber, vom Fisch, von der Schlange, der Kröte, dem Marienkäferchen, dem Bupreſtis oder sonst irgend welchen Tieren erwartet, vermögen auch schon Nachbildungen von ihnen in Ton, Stein, Knochen oder Metall zu entfalten, wie auch die zauberkräftigen Eigenschaften einer Person, z. B.

Abb. 29. Tonfigur v. Kodja-Dermen b. Schumen, Bulgarien. Pr.Z.IV,107, Abb.13b.

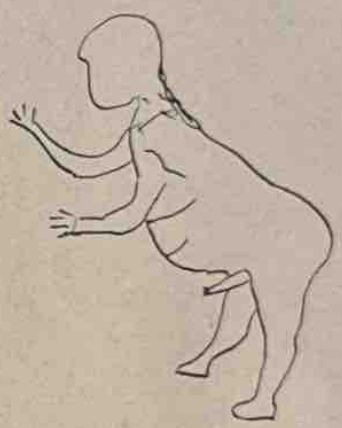


Abb. 30. Wandritzbild aus der Höhle von Combarelles, Dordogne.

Abb. 31. Adlerklaue aus der Gegend von Tölz. Eigene Sammlung.

eines Heiligen, in dessen Abbild wirksam werden. Und ebenso verhält es sich mit den Gegenständen. Die gleichen Zauberkräfte, die dem Beil, dem Dolch, irgend einem Musik- oder Lärminstrumente, dem Kamme, der Leiter, dem Schuh, dem vierblättrigen Kleeblatte, dem Auge usw. zukommen, sind auch in ihren Nachbildungen vorhanden. Auf dieser Vorstellung beruht auch die weit verbreitete Abneigung, sich photographieren zu lassen, weil man glaubt, daß der Besitzer des Bildes über die betreffende Person Gewalt bekomme. In Frankreich zeigte mir eine sonst sehr feingebildete junge Dame die Photographie eines Mannes, auf der sie die Augen und das Herz mit Stecknadeln durchstochen hatte. Mit diesem auch bei uns einst weit verbreiteten Zauber hoffte sie Erblindung und Tod des Betreffenden herbeizuführen, weil er ihre Liebe nicht erwiderte. Die meisten der heute üblichen Amulette sind

solche Bildzauber, doch liegen Beispiele dafür auch aus dem Altertum und aus allen vorgeschichtlichen Zeiten in endloser Fülle vor.

Aber nicht nur in künstliche Nachbildungen emanieren die Eigenschaften des Originals, sondern selbst schon in Gegenstände, die von Natur aus eine, sei es auch nur ganz entfernte Ähnlichkeit besitzen. Beispiele dafür bilden die schon oben erwähnten phallusähnlichen Steine, die die Gestalt einer Vulva nachahmenden Cypräen u. dgl. Ebenso gehören hierzu die mancherlei, die Gestalt der Mondsichel (vgl. S. 145 ff.) zeigenden Gebilde, wie Bruchstücke von Steinringen (Abb. 32), Eberzähne u. a. m. Ja selbst sich ähnelnde Handlungen umfaßt diese Vorstellung. Schon oben war davon die Rede, daß man in dem Ein- und Ausschlüpfen der Schnecke in ihr Gehäuse eine Nachahmung des Koitus erblickt. Das gleiche gilt auch von den Bewegungen des Schildkrötenkopfes, der bald aus dem Panzer hervorkommt, bald sich in ihn zurückzieht. Und da man das gleiche Bild auch auf den zu- und abnehmenden Mond anwendete, der sich bald in sich selbst zurückzieht, bald wieder zum Vorschein kommt, so übertrug man den im Phasenwechsel des Mondes sich äußernden Bewegungszauber auch auf die Schnecke und Schildkröte, die daher beide vielfach an die Stelle des Mondes treten und gleich ihm zu wirksamen Fruchtbarkeits- und Geburtszaubern werden. Daher die noch heute in manchen Gegenden Süddeutschlands und Tirols üblichen Schildkrötengebäcke bei der Geburt und Taufe und die häufige Verwendung kleiner goldener oder silberner Schildkröten als Amulett (Abb. 167).

Abb. 32. Ringfragment mit Anhängelöchern. Spanien. Nach Siret. Mannusbibl. 7, S. 143, Fig. 131.

Alle diese Vorstellungen, für die sich noch zahllose weitere Beispiele anführen ließen, blieben auch in der Folgezeit weiter bestehen. Ja selbst heute noch kennt der Volksglaube, wie schon die angeführten Beispiele und die zahllosen Amulette in Tier-, Sonnen- und Mondgestalt, die Zahlenamulette usw. lehren, zahllose Zauber, die völlig automatisch durch einfache Emanation wirken. Aber mit dem Aufkommen besonderer dämonischer Wesen trat nun zu den bisherigen Vorstellungen der weitere Glaube, daß diese dämonischen Wesen bewußt und gewollt von den ihnen eigenen Kräften Gebrauch machen. Träger des bösen Blicks kann jeder Mensch sein, mag er auch noch so menschenfreundliche Gesinnungen haben und deshalb noch so sehr von seinen Mitmenschen verehrt und geschätzt werden, ohne daß er selbst eine Ahnung von seiner Zauberkraft zu haben braucht[1]). Der durch seinen Blick, durch sein

[1]) Bezeichnend für diese Auffassung ist folgender aus Messina in Sizilien berichteter Vorfall. Ein Herr, der schon immer als Träger des bösen Blicks gegolten hatte, der aber selbst von dieser Eigenschaft nicht die geringste Ahnung hatte, besah sich eines schönen Tages die im Schaufenster eines Juwelierladen ausgelegten Gegenstände. Kaum fällt sein Blick auf

Beschreien usw., verursachte Schaden geschieht also ohne sein Wissen und Wollen. Ist die betreffende Person aber ein Zauberer, eine Hexe usw., so ist sie sich ihrer magischen Kräfte sehr wohl bewußt, und sie macht daher auch völlig bewußt und in ganz bestimmter Absicht von ihrem bösen Blick, von der Sprache, von den von ihr ausgehenden Körperausscheidungen (Schweiß, Harn, Kot, Menstruationsblut, Speichel) usw. Gebrauch, oder kann es wenigstens tun, denn die Zauberkräfte können natürlich auch bei ihr, wie wir es beispielsweise bei den Heiligenbildern sehen, noch völlig automatisch ohne ihr besonderes Zutun zur Wirkung gelangen. Aber eben weil sie sich im Besitze dieser Zauberkräfte wissen und diese Kräfte noch dazu ganz besonderer Art sind, bilden sie nun auch für den Menschen eine ganz besondere Gefahr, der man mit allen nur erdenklichen Mitteln zu begegnen sucht. Doch darüber Weiteres in den folgenden Abschnitten.

II. Totemismus und Animalismus.

Wir hatten im vorhergehenden Abschnitt gesehen, daß der primitive Mensch ursprünglich jedem belebten und unbelebten Objekte gewisse spezifische, bald schädigende, bald nützliche Wirkungen zuschreibt. Aber diese Wirkungen sind je nach der Art und Größe des betreffenden Dinges sehr verschieden, und es mußten sich daher schon bald einzelne Objekte als besonders wirkungsvoll aus der Umwelt abheben. Der primitive Mensch vermag aber noch nicht zu verallgemeinern, sondern er bezieht alles, was er in seiner Umgebung wahrnimmt, und dementsprechend auch alle Eigenschaften und Kräfte, die er den Gegenständen der Umwelt zuschreibt, nur auf seine Person. Die Wertung der Kräfte der verschiedenartigen Gegenstände in der Natur wird daher bei den einzelnen Individuen je nach der Veranlagung und den persönlich gemachten guten oder schlimmen Erfahrungen sehr verschieden sein. Auf den einen hat vielleicht die Schlange einen besonders tiefen Eindruck gemacht, weil ihn einmal eine gebissen und dem Tode nahe gebracht hat, auf den andern ein fallender Baum, der ihn bei seinem Sturze zu erschlagen drohte, auf den dritten ein Stein, mit dem er den wütenden Angriff eines beutehungrigen Raubtieres abzuwehren vermochte und den er daher als seinen Retter verehrte. So spannen sich ganz von selbst gewisse, auf den Schaden oder Vorteil aufgebaute Beziehungen des Menschen zu dem betreffenden Gegenstande an, und da der Mensch von ihm natürlich nur Gutes wünscht, Gutes aber nur von befreundeter oder verwandter Seite zu erwarten ist, so suchte er sich mit dem

die dahinter befindlichen Spiegel, als er auch schon tot zusammenbricht. Sein eigener, ihm aus dem Spiegel entgegenschauender Blick hatte ihn fasziniert und getötet. Die Sache mag wirklich passiert und der betreffende Herr das Opfer eines Schlaganfalles geworden sein, der vielleicht auch durch die von den Spiegeln ausgehende Lichtfülle ausgelöst worden ist. Aber das Volk gibt sich eben nicht mit einer solchen natürlichen Erklärung zufrieden, sondern erblickt in dem Vorfalle nur die Bestätigung des uralten unausrottbaren Zauberglaubens.

Objekte seiner abergläubigen Scheu, seinem „Totem", auf einen freundschaftlichen Fuß zu stellen, indem er mit ihm gewissermaßen einen stillschweigenden Vertrag schloß: „Tu mir nichts, sondern hilf mir, so weit du kannst, dann werde ich dir auch nichts tun, sondern dir nützen so viel ich vermag." Mit dem weiter unten zu erörternden Aufkommen manistischer Vorstellungen entwickelte sich aber ein ganz gleichartiges Vertragsverhältnis auch noch mit den Seelen der Verstorbenen, in erster Linie des Vaters oder der Mutter und deren Eltern. Und da die Leichen der Verstorbenen bis zu der gewiß erst verhältnismäßig spät erfolgten Einführung einer regelrechten Totenbestattung den Tieren der Wildnis oder Gewässer als willkommene Beute überlassen wurden oder als natürlicher Dungstoff das Gedeihen einer besonders üppigen Vegetation förderten, die Toten also gewissermaßen in die betreffenden Tiere oder Pflanzen eingekörpert wurden, so mußten sich die Beziehungen zwischen dem Menschen einer- und Tier oder Pflanze anderseits infolge davon noch besonders eng gestalten. Die Folge war, daß schließlich beide, Totem und die Ahnen, völlig gleichgesetzt wurden, daß also der Ahnherr die Gestalt des Totems annahm, und umgekehrt das Totem dem Menschen als Ahne erschien.

Die Verschmelzung von manistischen mit ursprünglich rein totemistischen und in letzter Linie emanistischen Vorstellungen führt also (um die von Frazer eingeführte Unterscheidung beizubehalten) vom bloßen nicht erblichen Individualtotem zum erblichen Sippen- oder Geschlechtstotem, aus dem sich dann weiter das Clantotem entwickelt. Als Totem können nach dem über seine Entstehung Gesagten alle möglichen Objekte: Steine, Regen, Gestirne u. a. m. in Betracht kommen, doch bieten sich die sich selbst fortpflanzenden Pflanzen und Tiere, namentlich die letzten, die mit der Fortpflanzungsfähigkeit auch noch die Eigenbewegung verbinden, als die natürlichsten dar. Tatsächlich sind auch die Tiertotems am allerhäufigsten, und man hat daher auch den Glauben an sie in eine besondere Gruppe vereinigt, den Animalismus. Zu dieser Bevorzugung des Tiertotems mag auch noch die allen Naturvölkern eigene, ursprünglich auf einem bloßen Spieltrieb beruhende Neigung zu Tieren, namentlich zu jungen, sehr wesentlich beigetragen haben. Nicht nur werden bei fast allen Naturvölkern Tiere der verschiedensten Art in Käfigen gehalten, sondern man begegnet auch vielfach dem Brauche des Aufsäugens junger Tiere durch Frauen. Bei den Australiern werden mit Vorliebe junge Dingos, in Polynesien und Melanesien junge Hunde und Schweine, in Siam Affen, bei den Indianerstämmen Südamerikas Beutelratten, Affen, Rehe usw., und bei den Kamtschadalen und den dem Ureuropäer somatisch eng verwandten Ainos auf Sachalin junge Bären gesäugt (Abb. 33). Ja von Australien werden nach Jung sogar „Fälle berichtet, wo ein Vater sein neugeborenes Kind erschlug und der Mutter ein paar junge Hunde gab, damit sie für deren verlorene Ernährerin eintrete". Ähnliche Bräuche, die die Entwicklung des Totemglaubens und insbesondere der Tiertotems in hohem Grade be-

günstigen mußten, werden daher jedenfalls auch bei unseren ältesten Vorfahren einmal bestanden haben, und zwar erscheint diese Annahme um so mehr berechtigt, weil in derartigen Bräuchen offenbar die Domestikation der Haustiere wurzelt [1]), deren Anfänge auf westeuropäischem Boden vielleicht bis in die Solutréenzeit zurückreichen (Herden halbwilder Pferde). Schriftlich bezeugt sind sie insbesondere für Griechenland, wo die Mänaden die als Opfer für Dionysos bestimmten Rehe an ihrer Brust groß säugten [2]).

Abb. 33. Ainoweib, einen jungen Bären säugend, der mit den Kindern zugleich aufgezogen wird; nach einer japanischen Federzeichnung; Klaatsch a. a. O., Abb. 132.

Wie sich aus dem geschilderten Entwicklungsgange ergibt, ist das Verhältnis zwischen Totem und Mensch ein gegenseitiges, d. h. er erwartet von jenem Vorteile, übernimmt aber dafür auch gewisse Verpflichtungen. Die wichtigste von ihnen ist, das Totem zu schonen (Tabu). Daher das bei fast allen diesem Glauben huldigenden Völkern bestehende Verbot, das Totem-

[1]) K. Weule, Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge, S. 76.
[2]) Höfler, Organotherapie., S. 107 ff.

tier zu töten und von seinem Fleische zu essen. Ja selbst der Gebrauch des Felles oder der Federn des Totemtieres ist bei vielen Völkern verboten, oder, wenn es ein Baum ist, der Gebrauch des Holzes, der Rinde, der Früchte usw. Indessen gibt es doch auch Ausnahmen von diesem Tabu, und insbesondere scheint bei manchen Stämmen die Tötung von Raubtieren und Giftschlangen gestattet zu sein. Freilich erfolgt dann meist eine Sühnezeremonie, mit der das getötete Totemtier versöhnt werden soll [1]).

Eine weitere Verpflichtung besteht in der ursprünglich in Furcht wurzelnden Verehrung des Totems, die bei manchen Völkern zu einem ausgebildeten, mit Opferungen verbundenen Totemkult geführt zu haben scheint. Zu ihm gehören wahrscheinlich auch manche Maskentänze, bei denen die Totemgenossen oder auch nur die Zauberpriester und Medizinmänner allein das Totemtier nachahmen. Ebenso wurzelt in dieser Verehrung das Verhalten gegenüber dem toten Totemtier. Stößt man auf ein solches, so werden ihm die gleichen Trauerbezeugungen wie beim Tote eines nahen Verwandten gebracht, und auch eine regelrechte Bestattung der tot aufgefundenen Totemtiere ist bei manchen Völkern (Tschi, Dinka, Batsimisarata, Sakalaven, Australier u. a.) üblich (Ankermann, a. a. O.).

Endlich hat man auch noch die weit verbreitete Exogamie als ein aus dem Totemglauben hervorgegangenes Gebot aufgefaßt. Doch bestreitet Frazer, der sich am eingehendsten mit dem Totemismus beschäftigt hat [2]), einen solchen Zusammenhang, und auch Ankermann ist auf Grund seiner Studien des Totemglaubens in Afrika zu der gleichen Annahme gelangt. In der Tat ist auch schwer einzusehen, wie der Totemismus zur Exogamie geführt haben sollte. „Wie wäre es wohl psychologisch zu erklären, daß z. B. ein Angehöriger der Wolfssippe keine Frau mit dem Wolftotem nehmen darf, sondern etwa eine mit dem Storchtotem nehmen müßte. Man sollte im Gegenteil glauben, daß ein Wolf auch wieder nur eine Wölfin und nicht eine Störchin heiraten dürfte. Wenn also der Totemglaube überhaupt einen Einfluß auf die Heiratsordnung gehabt hätte, so hätte die Identifizierung des Totemgenossen mit dem Totem vielmehr zur Endogamie führen müssen." Diese Erwägungen sind gewiß ganz zutreffend. Anderseits bleibt aber doch die sehr auffallende Tatsache bestehen, daß die totemistischen Völker zwar nicht ausnahmslos, so doch in der weitaus überwiegenden Mehrzahl zugleich exogam sind. Ein gewisser, wenn auch nur mittelbarer genetischer Zusammenhang zwischen beiden scheint demnach doch vorzuliegen, wennschon wir gegenwärtig die verbindenden Fäden noch nicht zu entwirren vermögen.

Unentschieden ist noch die Frage, ob alle Völker einmal durch die Stufe des Totemismus hindurch gegangen sind. Bejahendenfalls müßten wir dies

[1]) B. Ankermann, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika. Zeitschr. f. Ethnol. 1915, S. 114 ff.

[2]) Frazer, Totemism and Exogamy. 4 Bände. London 1910.

auch für das indogermanische Urvolk ohne weiteres voraussetzen. Da indessen von vielen Ethnographen eine allgemeine Verbreitung dieser Vorstellungen bestritten wird, so bedarf die Frage, ob ihn das indogermanische Urvolk einst gehabt hat, einer besonderen Erörterung.

Mehrere Tatsachengruppen scheinen nun dafür zu sprechen, daß dies ursprünglich der Fall war Die erste bildet die bei allen indogermanischen Einzelvölkern nachweisbare und überall in den gleichen Formen auftretende Tier-, Pflanzen- und Steinverehrung, die sich aus rein animistischen oder manistischen Vorstellungen heraus nur schwer verstehen läßt[1]). Im besonderen scheint mir der überall wiederkehrende und noch heute im Volke tief eingewurzelte Verwandlungsglaube auf alte totemistische Anschauungen hinzuweisen, der allerdings anderseits auch in den ältesten Totenbräuchen eine Erklärung findet (s. u. S. 42 ff.). Ebenso dürfte der vielfach nachweisbare Brauch, Tieramulette oder Teile von Tieren als Kleidung (Löwenfell des Herakles) oder Schmuck an der Rüstung (Abb 40) zu tragen, wenigstens zum Teil in diesen wurzeln. Weiter scheint mir auch noch der überall wiederkehrende Glaube von der Herkunft der Kinder (Storch, Schwan, Taube, Teiche und Brunnen, Bäume, Felsen usw.) hierher zu gehören, der in die Zeit zurückführt, wo man noch nicht den ursächlichen Zusammenhang zwischen Kohabitation, Schwangerschaft und Geburt kannte, ebenso wie die weitverbreiteten Sagen von ausgesetzten Kindern, die durch Wölfe (Romulus und Remus), Ziegen (Asklepios, Zeus) usw. gesäugt werden, obschon hierbei zweifellos auch astralmythische Vorstellungen mitgewirkt haben. Denn das über fast die ganze Erde verbreitete Aussetzungsmotiv (Moses, Cyrus, Hermes, Temes u. v. a.) ist an sich sicher astralen Ursprungs[2]).

Als zweite Gruppe sind die überall wiederkehrenden Erzählungen von siegreichen Kämpfen irgendwelcher Götter gegen dämonische Tiere zu nennen. Allerdings beruhen derartige Mythen zum Teil sicher auf astralen Erscheinungen. Bei andern Mythen aber ist ein solcher Zusammenhang schwer nachzuweisen und für sie dürfte daher ein totemistischer Ursprung mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein. Wenn Herakles den nemeischen Löwen und kydonischen Eber erlegt, so bedeutet das — unbeschadet der zahlreichen

[1]) Zahlreiche Beispiele und archäologische Belege dafür in meinem Buche „Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa", S. 102—166. Doch gehen die dort zusammengestellten Mythen und Altertumsfunde zu einem guten Teil auch auf astralmythische Vorstellungen zurück, die freilich vielfach mit totemistischen und animalistischen Vorstellungen zusammenfließen.

[2]) Eine Menge Beispiele hierfür aus Afrika, von den Kirgisen, den Baraba, den Lappländern, aus Kambodia und Siam, aus Japan, Italien usw. bei L. Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes, S. 237, 242 f., 251 f., 254 f., 262. Dagegen dürften die zahlreichen Sagen vom Aufsäugen von Kindern durch junge Tiere auf einer einfachen Umkehrung der oben erwähnten Bräuche des Aufsäugens junger Tiere durch Menschen beruhen.

astralmythischen Züge, die ihm sonst anhaften — jedenfalls nichts anderes, als der Sieg über einen Stamm, dessen Totem dieses Tier bildete. In diesem Sinne sind daher gewiß manche der im ägäischen Kulturkreise so häufigen und auch in Persien wiederkehrenden Darstellungen aufzufassen, in denen eine meist weibliche, bisweilen auch männliche Gottheit irgend welche Tiere würgt oder mit dem Herrscherstabe bändigt (Abb. 34—39). Und umgekehrt haben als Totemabzeichen die mancherlei Helmzierden zu gelten, wie beispielsweise die Eberzähne auf den Helmen der mykenischen Kriegervase

Abb. 34. Darstellung auf einem archaischen Zylinder von Susa. Mém. de la Délég. en Perse. T. VIII, S. 14, Fig. 32.

Abb. 35. Darstellung auf einem Zylinder von Susa, ebenda S. 9, Fig. 18.

(Abb. 40). Sie besagen einfach, daß der Eber das Stammestotem dieser Kriegerschar war. Natürlich werden auch hier vielfach Mythen ganz verschiedenen Ursprungs zusammengeflossen sein, so daß es im Einzelfalle schwer ist, die ursprüngliche Bedeutung festzustellen.

Eine dritte Gruppe bilden die verschiedentlich nachweisbaren Speiseverbote. Die Briten aßen keine Hasen, Hühner und Gänse (Cäsar, Bell. gall. 5, 12). Bei anderen britischen Völkerschaften war der Fischgenuß verboten.

Abb. 36. Jaspis im Brit. Mus.

Abb. 37. Gemme von Daphio.

Abb. 38. Gemme aus Athen.

Abb. 39. Gemme von Corneto.

Ebenso werden bei den homerischen Griechen Fische und Wildbret nur in der Not gegessen, und bei den Indern war der Hund Tabu. „In der Not habe ich Hundefleisch gegessen", läßt der Dichter Rigv. IV 18, 13 Indra ausrufen.

Zu diesen geschichtlichen Zeugnissen stimmen auch sehr gut die archäologischen Tatsachen, denn in weiten Gebieten Mitteleuropas fehlen in den Herdstellen Angelgeräte und unter den Mahlzeitresten Fisch-, Hasen-, Reh- und Hirschknochen so gut wie vollständig, obwohl man diese Knochen und namentlich das Hirschgeweih vielfach zu Geräten verwendete, die Tiere also

gejagt haben muß. Doch kommen anderseits in manchen Gegenden Wildknochen und Fischreste wiederum sehr häufig vor[1]). Die Tabuverbote können also nicht gleichmäßig über das ganze neolithische Mitteleuropa verbreitet gewesen sein. Aber das entspricht nur den bei den Naturvölkern gemachten Beobachtungen, denn bei ihnen hat eben jeder einzelne Stamm sein besonderes Totem und dementsprechend auch Tabu.

Als vierte Gruppe kann man die öfter vorkommenden Tiergräber heranziehen, die auf ähnliche Bräuche hinzuweisen scheinen, wie wir sie oben bei verschiedenen Negerstämmen kennen gelernt haben. Schriftliche Belege dafür liegen allerdings nur von den Ägyptern und Indern vor, während für die übrigen indogermanischen Völker geschichtliche Zeugnisse fehlen. Solche Tiergräber hat man außer in der Bretagne, wo eine größere Anzahl in dem Riesenhügel von St. Michel bei Carnak aufgedeckt worden ist, namentlich in Thüringen in der Gegend von Pößneck[2]), in Pommern[3]) und in Böhmen[4]) nachgewiesen, wo v. Weinzierl sogar eine Doppelbestattung von einem

Abb. 40. Kriegervase von Mykenä.

Hundepaar fand. Da diese Gräber immer nur Tierskelette, meist solche von Wiederkäuern enthalten, aber keinerlei menschliche Reste, so kann es sich bei ihnen offenbar nicht um Opfer an Verstorbene handeln. Und da man als Grund für diese Tierbestattungen wohl auch kaum bloße Gefühlsduselei voraussetzen kann, so müssen sie eben als Ausdruck einer in totemistischen Anschauungen wurzelnden Tierverehrung aufgefaßt werden.

Die fünfte Gruppe endlich bildet die gleichfalls in Spuren nachweisbare Exogamie, die, wenn sie nach den obigen Ausführungen auch nicht als eine unmittelbare Folgeerscheinung des Totemismus aufzufassen, so doch fast allen totemistischen Völkern eigentümlich ist und daher immerhin bis zu einem gewissen Grade das frühere Vorhandensein totemistischer Anschauungen wahrscheinlich macht.

---

[1]) Wilke, Indien, Orient und Europa, 132 ff., 137 ff., 139, 1 und öfter.
[2]) Zeitschr. f. Ethnol. 1881.
[3]) Balt. Stud. XIII, 6 ff.; Zeitschr. f. Ethnol. 1889, 371.
[4]) Mitteil. d. Wiener Anthrop. Ges. 1895.

Daß die Exogamie, mit der die Raubehe eng zusammenhängt, ehedem auch unter den indogermanischen Völkern die herrschende Eheform bildete, lehren nicht nur zahlreiche geschichtliche Zeugnisse, sondern auch mancherlei aus der Raubehe hervorgegangene Eheschließungsbräuche, die sich in vielen Gebieten bis zur Gegenwart erhalten haben (Scheingefechte zwischen den beiderseitigen Verwandten, Verstecken der Braut bei ihrer Einholung aus der elterlichen Wohnung durch die Brautführer, Abfeuern von Flinten und Pistolen, Sperrung des Wegs durch Ketten oder gekreuzte Waffen bei der Kirchfahrt u. dgl. mehr). Das bekannteste geschichtliche Zeugnis für die exogamische Raubehe bildet der Raub der Sabinerinnen. Ebenso gehört hierzu der Raub der Helena, der Polyxena und anderer, und selbst der Göttersage ist der Frauenraub nicht fremd, wenn auch hier dieses Motiv in der Regel mit gewissen astralen oder jahreszeitlichen Mythenmotiven (Raub der Kora, der nordischen Sonnenjungfrau durch den Winterriesen usw.) verschmolzen worden ist. Endlich treffen wir die Raubehe auch noch bei den Indern, wo sie sich ziemlich lange erhalten hat und nach altindischem Rechte dem Adel vorbehalten war [1]).

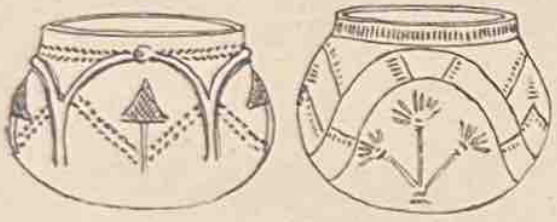


Abb. 41.

a) Baumdarstellung auf einem Gefäße vom Spessart. Schliz, Präh. Zeitschr. 1910, S. 136, Fig. 27a.

b) Baumdarstellung auf einem Gefäße von Großgartach. Schliz, Präh. Zeitschr. 1910, S. 137, Fig. 2c.

Als künstlerischem Motiv begegnen wir dem exogamischen Frauenraub besonders oft in der griechischen Vasenkunst. Der Entführende, meist in kriegerischer Rüstung, bisweilen auch in Friedenstracht, aber fast immer mit Speer oder Schwert bewaffnet, führt, sich umblickend, die Frau χεῖρ' ἐπὶ καρπῷ fort, während das Weib den Schleier halb vor das Gesicht hält und ihm zögernd folgt. Der Überfall geschieht beim Blumenpflücken oder Wasserholen der Mädchen; manchmal sieht man die Pforte des Elternhauses oder den greisen Vater, zu dessen Knien die Verfolgte flieht, oder ein Götterbild, das ihr Schutz gewähren soll [2]). Auch in manchen nordischen Felsenzeichnungen scheint, wie W. Schulz darzutun versucht hat, das Motiv des Frauenraubes und der Befreiung der geraubten Jungfrau vorzuliegen, wobei allerdings auch Sonnenmythen hinzugetreten sind (Mannus VI 324).

Als archäologische Zeugnisse für einen alten Totemglauben kann man außer den schon genannten vielleicht manche der in den Gräbern so häufig vorkommenden Tierfiguren, und ebenso manche Baumdarstellungen (Abb. 41) und die bisweilen dem Toten beigegebenen Steine von auffallender Form

[1]) J. Burghold, Das Recht der Naturvölker und sein Verhältnis zum Rechte der Kulturvölker, S. 4.

[2]) Hörnes, Natur- u. Urgesch. d. Menschen. Bd. II, S. 377.

oder Farbe betrachten[1]). Doch kann es sich dabei ebensowohl um bloße Zaubervorstellungen wie um Opfergaben handeln. Ebenso lassen sich die in den paläolithischen Höhlen Westeuropas öfter vorkommenden Darstellungen von Menschen mit Tiermasken als Zeugnis für den Totemglauben auffassen, da sie sich den im Totemkult mancher Naturvölker der Gegenwart vorkommenden Maskentänzen an die Seite stellen. Aber auch diese Deutung ist nicht sicher, denn ebensogut kann es sich bei diesen Darstellungen um einen in rein animistischen Anschauungen wurzelnden bloßen Zauber handeln, durch den man sich der Jagdtiere zu bemächtigen suchte. Am meisten scheinen mir noch die mancherlei Mischfiguren auf einen alten Totemglauben hinzuweisen, die namentlich im ägäischen Kulturkreise sehr häufig vorkommen, vereinzelt aber auch aus neolithischen und paläolithischen Fundstellen bekannt sind, und anderseits weit bis in geschichtliche Zeiten hineinreichen, ja in der Gestalt des Teufels und in manchen Gespenstersagen sich bis heute erhalten haben.

III. Der Toten- und Seelenglaube.

Unter den mannigfachen Lebensvorgängen, die den Menschen berühren, stehen zwei obenan: der Tod und die Erscheinungen des Traumes. Der Umstand, daß man sich im Traume oft an weit entlegenen Orten und unter weit entfernten Personen oder Tieren handelnd aufhält, oder daß einem umgekehrt Menschen oder Tiere, von denen man genau weiß, daß sie sich in weiter Ferne befinden, im Traume erscheinen und ängstigen, mußte notwendigerweise zu der Anschauung führen, daß im Körper noch irgend ein von ihm verschiedenes Etwas vorhanden sei, das diesen zeitweise verlassen kann, um dann nach einiger Zeit wieder in ihn zurückzukehren. Und da unter den Traumgestalten häufig auch Verstorbene auftreten, so lag die Annahme nahe, daß dieses im Körper hausende Etwas auch nach dessen Verwesung oder Vernichtung noch weiter existiere.

Allerdings ist dies noch nicht die allerälteste Vorstellung. Nach zahlreichen Beobachtungen bei den verschiedensten Naturvölkern[2]) wissen wir heute, daß es nach der ursprünglichen Auffassung nicht ein vom Körper verschiedenes Wesen ist, das nach dessen Tode fortlebt, sondern der Tote selbst besteht in der bisherigen Weise als „lebender Leichnam" weiter. Und daß ganz ähnliche Vorstellungen einst auch in der indogermanischen Urzeit bestanden haben müssen, ergibt sich nicht nur aus vielfachen, später noch näher zu erörternden, auch archäologisch zu belegenden Totenbräuchen, sondern auch aus zahlreichen Gespenstersagen, die sich im Volke bis heute lebendig erhalten haben[3]). Nach

[1]) Zahlreiche Beispiele hierfür bei Wilke, a. a. O. S. 102 ff., 150 ff. und 160 ff.

[2]) B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Zeitschr. f. Ethn. 1918, S. 90 ff. Vgl. auch die S. 104, 1 wiedergegebene Erzählung der Warrau.

[3]) H. Schreuer, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 33 S. 333 ff.

deutschem wie indischem Volksglauben lassen die nächtlich wiederkehrenden Toten Fußspuren im Sand und der Asche zurück[1]). Vom Hause kann man sie durch Dornengehege abhalten[2]). Im Hause suchen sie den wärmenden Ofen auf[3]). Im Samlande und anderwärts legt man dem kürzlich Verstorbenen für seinen in der 3. und 9. Nacht zu erwartenden Besuch ein Bund Stroh an der Gemarkung hin, damit er sich darauf ausruhen kann[4]). Auch in dem Umstande, daß die Toten mit ihren Wunden und Verstümmelungen, die sie bei Lebzeiten erlitten (s. u. S. 41), und in der Tracht, die zu ihren Lebzeiten Mode war, wiederkehren, spricht sich noch deutlich genug der alte Glaube aus[5]). Aber nicht nur im Totenglauben und den an ihn anknüpfenden Totenbräuchen prägt sich diese ursprüngliche Auffassung von der Einheit von Körper und Seele aus, sondern auch in mancherlei Alpsagen, die sich auf das „Alpen" lebender Personen beziehen. So legte sich in Wiederitzsch bei Leipzig eine Magd „beim Spinnen regelmäßig auf die Bank und schlief. Als die übrigen einmal zeitiger als sonst aufbrachen und sie wecken wollten, merkten sie, daß sie nicht in den Kleidern steckte. Sie war alpdrücken"[6]). Hier hat also nicht die Seele den schlafend zurückbleibenden Körper verlassen, wie es sonst meist bei den Alpdrückersagen der Fall ist, sondern dieser selbst ist wie der lebende Leichnam „alpen" gegangen, und nur die Kleider von ihm sind zurückgeblieben.

Erst später führte die Beobachtung der fortschreitenden Verwesung und Zerstörung des toten Körpers und vielleicht noch mehr die zur Unschädlichmachung des Toten schon früh angewendete Leichenverbrennung (vgl. S. 60 ff.) zu der Auffassung, daß es nicht wohl dieser selbst sein könne, der sich den Überlebenden im Traume und bei sonstigen Gelegenheiten zeige, und da bot sich der Schatten, der ja wenigstens äußerlich ein Abbild der menschlichen Gestalt, also eine Art Doppelgänger darstellt, von selbst als Stellvertreter dar. Er ist also die nach dem Tode fortlebende Seele und zugleich auch die Seele, die im Schlafe den Körper verläßt[7]). Diese Schattenseele läßt

[1]) Negelein, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 11 S. 156 ff.

[2]) Ebenda, 266.

[3]) Wuttke, Deutscher Volksabergl. S. 751. — Dieses Wärmebedürfnis der Toten spiegelt sich auch in den Grabbräuchen wieder; vgl. S. 50 und S. 60.

[4]) Ebenda, 758.

[5]) Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, wo noch zahlreiche weitere Belege zusammengestellt sind. Vgl. auch die S. 41 angeführten nordischen Sagen.

[6]) J. Bernhardt, Sagen a. d. Leipziger Pflege. Jahrb. d. Städt. Mus. f. Völkerk. zu Leipzig, Bd. 3, 1908/09, S. 44.

[7]) So beispielsweise bei den Dinka, nach deren Glauben jeder Mensch zwei Seelen hat, eine we oder uêy „Hauch, Atem, Seele," und eine atyep „Schatten". Dieser atyep verläßt im Schlafe den Leib und seine Wanderungen gelten als Ursache der Träume. Er wird nach dem Tode kultisch verehrt, existiert also weiter, während der uêy beim Leichnam im Grabe bleibt, also wohl mit ihm vergeht. Antermann, a. a. O., S. 126. Ebenso findet sich die Schattenseele bei den Bakairi (v. d. Steinen, Unter d. Naturvölk. Zentral-Brasiliens, S. 345), den Aretuna oder Taulipang (Koch-Grünberg II, Vom Roroima zum Orinoko,

sich bei den indogermanischen Völkern, wie namentlich die Untersuchungen H. Schreuers dargetan haben [1]), noch sehr deutlich erkennen. Die homerischen Totenseelen sind wie die ägyptischen (Diodor I 96; Od. XXIV 11 ff. u. ö.) im wesentlichen noch reine Schattenseelen. Auch die norwegisch-isländische Fylgja, wörtlich „Die Folgerin", ist, wie schon ihr Name besagt, zweifellos die Schattenseele, die den Menschen auf allen seinen Wegen begleitet und über die man sogar stolpern kann (Fms. III, 113 f.); und in zahlreichen Sagen, wie beispielsweise vom Schieferberge und von Gröblitz bei Rochlitz, spukt ein menschlicher Schatten. Ebenso spricht sich dieser Glaube sehr deutlich in einer sehr merkwürdigen Form des Bauopfers aus, die heute noch in Rumänien und Bulgarien üblich ist. Dort legen die Maurer unter die Hausfundamente ein Rohr, mit dem sie zuvor den Schatten eines Vorübergehenden gemessen haben. Dieser stirbt 40 Tage darauf und sein Geist beschützt das Haus. Die Schattenseele wird also hier dem Rohr eingekörpert und mit diesem begraben.

Neben dieser Schatten- oder Bildseele kennen die Naturvölker auch noch eine zweite Wesenheit, die man gewöhnlich als Hauchseele, aber mit Ankermann vielleicht besser als Lebensseele bezeichnet und die im wesentlichen der Körperseele Wundts entspricht und ursprünglich wohl nur eine weitere Ausgestaltung der im Kapitel Emanismus geschilderten spezifischen Eigenschaften der Dinge bildet. Von den Negern wird sie meist mit einem Worte bezeichnet, das „Herz" oder „Atem" bedeutet. „Darin liegt für den Neger vermutlich kein Widerspruch. Daß Atmung und Herz im Tode zugleich aufhören, ist für ihn schon ein genügender Grund, beides in Zusammenhang zu bringen. Seine anatomischen Kenntnisse reichen nicht so weit, daß er wissen sollte, daß der Atem aus der Lunge kommt; anderseits entquillt auch dem warmen Blute, das aus der Wunde strömt, ein sichtbarer Dampf, den er leicht mit dem Hauch des Atmens identifiziert. So kommt in seinen Gedanken Herz und Atem ohne Zwang in eine Verbindung, die uns fern liegt." Mit dem Tode verläßt diese Lebensseele bei den meisten Naturvölkern den Körper, um dauernd zu verschwinden. Doch kommen auch Kombinationen von Hauch- und Schattenseele vor, die aber Ankermann nur als „spätere Verschmelzung zweier heterogener Vorstellungen" auffaßt.

Auch bei den Indogermanen tritt uns diese Hauchseele sehr deutlich entgegen, und noch heute sagen wir: „er hat seine Seele ausgehaucht". Ja sie spielt bei ihnen sogar eine weit wichtigere Rolle als bei den Naturvölkern, oder ist wenigstens mit der Schattenseele fast vollständig verschmolzen, und zwar in der Weise, daß sie gegenüber jener durchaus in den Vordergrund tritt. Dies zeigt sich ganz besonders bei den Vorgängen im Traum. Hier ver-

S. 53, 157) und anderen Völkerstämmen Südamerikas (Ida Lublinski, Der Medizinmann bei den Naturv. Südamerikas. Zeitschr. f. Ethnol. 1920/21, S. 234 ff.).

[1]) Zeitschr. f. vgl. Rechtswissensch. Bd. 33, S. 333—432 u. Bd. 34, S. 1—208.

läßt die Seele den Körper immer durch den Mund, also auf demselben Wege wie der Atem, meist in Gestalt eines Tieres, einer Maus, einer Kröte, eines Schmetterlings usw., und sie kehrt auf dem gleichen Wege auch wieder in den Körper zurück. Wird das betreffende Tier getötet oder sonst irgendwie verhindert, zum Körper des Schlafenden zurückzugelangen, so ist auch dieser dem Tode verfallen.

Und eben die gleichen Anschauungen treten uns auch beim Tode entgegen. Die kleine dreieckige Luke, die sich bei vielen nordeuropäischen und namentlich russischen Bauernhäusern in der Wand unterhalb der Decke befindet und die zum Abzug des Rauches dient, führt in Rußland den bezeichnenden Namen Duschnik (душа „Seele" дыхать, думать „atmen"; vgl. hierzu ahd. âtum „Atem" = altind. âtmán „Hauch, Seele"). Denn sie dient nicht nur als Rauch-, sondern auch als Seelenloch, durch das die Seele sowohl des Schlafenden als des Toten ein- und ausgeht. Sie wird daher auch sofort geöffnet, nachdem der Tote den letzten Atemzug getan, und zwar nicht nur, damit die Seele hinaus, sondern auch wieder hinein kann. Hier findet sich also von einer Schattenseele keine Spur mehr, sondern es ist lediglich die Hauchseele, die weiterlebt, und mit der wohl die ursprünglich vorhandene Bild- oder Schattenseele zu einer Einheit verschmolzen ist. Ebenso begegnen wir dem Glauben an die Hauchseele in dem weitverbreiteten Brauche, neugeborenen Kälbern und Fohlen dreimal kräftig ins aufgerissene Maul zu hauchen, um „ihnen die Seele einzuhauchen"[1]).

Entsprechend den unklaren und sich vielfach widerstreitenden Vorstellungen, die man von der Seele im allgemeinen hatte, wechseln auch die Vorstellungen von ihrem Sitze im Körper. Soweit man sie lediglich als allgemeines Lebensprinzip auffaßte, dachte man sie sich natürlich über den ganzen Körper in gleicher Weise verbreitet. Dagegen war die nach dem Tode vom Körper sich loslösende und als selbständiges Wesen weiter lebende Hauchseele an ganz bestimmte Organe gebunden. In erster Linie natürlich an die Atmungsorgane. Daher bilden auch die Lungen eine der wichtigsten Opfergaben an die Dämonen und Götter. Für die nordischen Germanen erhellt dies sehr klar aus einigen von E. Mogk nachgewiesenen Stellen aus der altnordischen Literatur, nach denen man bei der Opferung von Menschen die Rippen bloßzulegen und die Lungen herauszunehmen pflegte[2]). Und daß ganz gleiche Vorstellungen auch schon in der indogermanischen Urzeit geherrscht haben müssen, zeigt deutlich ein von E. Wahle beschriebener neolithischer oder frühbronzezeitlicher Skelettfund von Heiligental im Mansfelder Seekreis (Abb. 42). Das durch keinerlei spätere Einwirkungen, wie Hamstergänge u. dgl. gestörte Hockerskelett wies eine derartige Verlagerung der Knochen

[1]) Bernhardt, a. a. O., S. 48.
[2]) E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, 1909, S. 9.

des Schultergürtels und des Brustkorbes auf, daß hier offenbar eine rituelle Zerstückelung vorgenommen worden sein muß, die nur die Herausnahme der Lungen bezweckt haben kann [1]). Denn hätte es sich nur etwa um die Entfernung des Herzens gehandelt, so genügte eine Öffnung der vorderen Brustwand, und so viel anatomische Kenntnisse dürfen wir wohl auch bei den steinzeitlichen Opferpriestern voraussetzen. Wir haben hier also mit

Abb. 42. Hockerskelett mit teilweiser Verlagerung der Brustknochen von Heiligenthal, Mansfelder Seekr. Nach E. Wahle, Mannus, 2. Erg.-Bd., Taf. III, Abb. 4.

größter Wahrscheinlichkeit ein steinzeitliches Lungenopfer anzunehmen, das eben nur durch die Auffassung der Lungen als Seelensitzorgan verständlich wird. Noch heute finden sich Spuren dieser Vorstellung in dem weit verbreiteten Brauche, dem Toten die Nasenlöcher zu schließen, da diese als Ausgangspunkt des Spukgeistes aufgefaßt werden. Dieser Brauch ist jeden-

[1]) E. Wahle, Ein Fall von Skelettbestattung und ein neolithisches Totenopfer aus dem Mansfeldschen. Mannus, Ergänz.-Bd. II, S. 30ff.

falls uralt und erscheint schon in der romantischen Ans saga bogsveigis. Danach schlägt Án dem Räuber Gäran das Haupt ab und klemmt die Nase in einen Spalt, damit er nicht umgehe (at hann gengi eigi dauda Fas. II, 346. Vgl. E. Mogk. in Hoops R. L. IV 209).

Ein anderes wichtiges Seelensitzorgan war das Blut. Diese Vorstellung gründet sich zweifellos auf die Beobachtung, daß bei starken Blutungen mit dem Blute auch das Leben, d. h. die Lebensseele entweicht. Auf dieser Anschauung beruhen die mancherlei Blutbräuche: das Trinken des noch warmen Blutes erschlagener Feinde, das Bluttrinken beim Abschluß der Blutsfreundschaft (Abb. 43), das Besprengen mit Blut beim Opfer, die vielfache Verwendung des Blutes, namentlich von Hingerichteten, in der Volksheilkunde usw. Doch spiegelt sich diese Vorstellung auch in zahlreichen Sagen und Erzählungen wieder, so in einer hübschen Sage, die mir in Oberfranken erzählt wurde und an die die Bewohner der dortigen Gegend noch heute fest glauben. Dort hausten früher in den Bergklüften der Neubürg südlich Bayreuth Zwerge oder Wichtelmännchen, die sich den Bewohnern von Wohnsgehaig öfter zeigten und ihnen wohlgeneigt waren. Sobald einer der Zwerge starb, floß aus einem der drei aus den Klüften hervorkommenden Quellbrunnen drei Tage lang Blut. Das heißt, es war die Seele des verstorbenen Zwerges, die mit dem Blute dahinfloß. Ebenso in dem bretonischen Märchen „La fille du Sarazin“: Die Tochter des Zauberers verliebt sich in den Gast und beschließt mit ihm zu entfliehen. Am Vorabend ihrer Flucht läßt sie auf ihr Bett drei Tropfen ihres Blutes fallen. Als die Mutter am nächsten Morgen die Tochter weckt, antwortet ihr der erste Blutstropfen „Ja, ja“. Bald ruft die Mutter erneut: „Johanna, stehe auf“. „Ich tue es schon“, antwortet der zweite Tropfen. In demselben Augenblick spricht das fliehende Mädchen zum Prinzen: „Es bleibt nur noch ein einziger Tropfen; mein Vater und meine Mutter werden uns bald nachsetzen.“ Einen Augenblick später sagt die Mutter: „Johanna, willst du nicht aufstehen!“ „Ich bin schon auf,“ erwidert der dritte Blutstropfen. Aber da die Mutter die Tochter nicht sieht, geht sie zu ihrem Bette, und als sie sie hier nicht findet, heißt sie ihren Mann aufsitzen und ihr Kind verfolgen[1]).

Abb. 43. Blutsbrüderschaft trinkende Skythen; Goldreliefplakette aus dem Kul Oba.

Außer im Blute suchte man die Seele auch im Herzen. Diese Vorstellung beruht offenbar einmal auf der Beobachtung, daß mit dem Entweichen des Lebens, d. h. der Seele, das Herz zu schlagen aufhört, und zum andern in den Beziehungen des Blutes zum Herzen. Denn wenn man natürlich auch noch

[1]) Paul Sébillot, Contes des landes et des grèves. Rennes 1900.

nicht den Blutkreislauf kannte, so hatte man doch bei den Opferschlachtungen so viel wahrgenommen, daß das Herz gewissermaßen ein Zentralorgan des Blutes bildet. Das Herz war daher auch eines der wichtigsten Opferorgane und von dem noch zuckenden rohen Herzfleisch zu essen bildete den Clou für alle am Opfer Beteiligten (Omophagie). Dieser Brauch hat sich noch weit bis ins Mittelalter und darüber hinaus erhalten und auch bei dem von mir an anderer Stelle berichteten Menschenopfer, das sich während meiner ersten Reise durch Rußland in Stary Multan ereignete, wird das Verzehren des rohen Herzens des geschlachteten Opfers ausdrücklich hervorgehoben. Auch in zahlreichen Redensarten kommen die engen Beziehungen der Seele zum

Abb. 44. Babylonische Leber aus Ton. Brit. Museum.

Herzen zum Ausdruck: „Hand aufs Herz"; „Jemanden von Herzen liebhaben"; „Mit ganzem Herzen bei einer Sache sein" usw. Darstellungen von Herzen, die offenbar auf diese Vorstellungen zurückgehen, finden sich sehr häufig in Ägypten auf Grabsteinen des mittleren Reiches und, in Gestalt von Amuletten, schon in den Gräbern von Negadah. Und ebenso erscheinen den ägyptischen völlig gleichartige herzförmige Knochen- und Steinamulette auch in den Megalithgräbern der Iberischen Halbinsel und in Mitteleuropa, namentlich in bandkeramischen Brandgräbern der Wetterau, in der Gegend von Göttingen, in Mitteldeutschland usw. [1]).

[1]) Wilke, Aus dem Reiche d. vorgesch. Medizin. Med. Klinik, Jahrg. 1913, Nr. 38 bis 40.

Ein anderes wichtiges Seelensitzorgan, das seine Bedeutung offenbar gleichfalls seinem Blutreichtum verdankt, war die Leber. Allerdings tritt uns diese Anschauung weniger bei den Indogermanen, als bei den Etruskern und namentlich Babyloniern entgegen, bei denen die Leber den Sitz der seelischen Tätigkeit, der Freude, des Zornes usw. bildete, zugleich aber auch eine große kosmische Bedeutung erlangte. Sie war daher bei ihnen das hervorragendste Opfer- und Divinationsorgan und wurde dementsprechend auch vielfach in Ton oder Bronze nachgebildet (Abb. 44). In ähnlicher Weise war die Leberschau auch bei den indogermanischen Chethittern und den Etruskern ausgebildet, und eine Bronzeleber, die mit den babylonischen und chethitischen eng verwandt ist, ist 1877 in einem Acker bei Piacenza gefunden worden (Abb. 45). „Wie bei der babylonischen Leber ist der Processus pyramidalis (der anatomische Name verrät noch heute die kosmische An-

Abb. 45. Die Bronzeleber von Piacenza. Nach Jeremias, Handb. der altor. Geisteskultur. Abb. 110, S. 145.

deutung) als Pyramide stilisiert. Die beiden Leberlappen sind durch die Limitation als Pars familiaris und hostilis getrennt, wie es sowohl die babylonischen Texte wie die Zeugnisse über etruskische Haruspizien fordern. Der Rand ist in zweimal acht Regionen geteilt. Die etruskischen Götternamen, die darauf verzeichnet sind, sind bisher nur teilweise gedeutet." Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Etrusker diesen Leberkult auf kleinasiatischem Boden von den westindogermanischen Chethittern übernommen haben, und unentschieden bleibt nur, ob ihn diese zuerst ausgebildet und dann an die Babylonier weitergegeben, oder ob sie ihn umgekehrt von diesen entlehnt haben. Bei den übrigen Indogermanen spielt die Leber im Opferkulte eine ziemlich wichtige Rolle und sie ist infolgedessen auch in den Bestand der Volksmedizin übergegangen. Dagegen läßt sich die hohe kosmische Bedeutung, die sie bei den Babyloniern erlangt hat, bei jenen nicht nachweisen. Nur aus Ilios kennt man eine nicht sicher datierbare, vermutlich aber dem

3. Jahrtausend vor Chr. angehörige stilisierte Leber aus Ton, die aber wohl trotz ihrer wesentlich abweichenden Form auf chethittische Einflüsse zurückzuführen ist (Abb. 46).

Die Beobachtung, daß bei Schädelverletzungen Bewußtlosigkeit oder der Tod eintritt, mußte schließlich auch noch den Kopf als Seelensitz erscheinen lassen. Diese Anschauung tritt uns außer in den häufigen Sagen von weissagenden abgeschlagenen Häuptern, wie im Mimirmythus, der Erzählung von König Geirrodr, der Sage von dem Isländer Thorleifur (E. Mogk 306) u. a. m., die freilich auch mancherlei lunare Züge aufweisen, in dem weit verbreiteten, in der Wetterau, in Böhmen und anderwärts auch archäologisch [1]) belegbaren Schädelkult (Abb. 47) und der aus dem Altertum vielfach bezeugten Verwendung des Schädels erschlagener Feinde als Trinkgefäß klar genug entgegen. Noch von dem Langobardenkönig Alboin wird berichtet, er habe aus dem Schädel des Gepidenkönigs Kunimund einen Pokal machen lassen, aus dem auch dessen Tochter Rosamunde, die Gattin Alboins, trinken mußte. Ebenso hieben nach Livius die Bojer dem römischen Feldherrn Posthumius das Haupt ab und verfertigten daraus ein mit Gold beschlagenes Trinkgefäß, das zu religiösen Zwecken Verwendung fand. Und auch von den Skythen weiß Herodot ähnliche Bräuche zu berichten. Aber auch archäologisch ist diese Sitte nachweisbar. Insbesondere sind in einigen Schweizer Pfahlbauten Schädelkalotten mit absichtlicher Formgebung aufgefunden worden, die schon Virchow, Groß u. a. als Trinkgefäße erklärt haben [2]), und neuerdings ist in dem steinzeitlichen Pfahlbau von Alvastra ein Schädel mit tiefen Spuren eines Kreisschnittes zum Vorschein gekommen [3]), durch den jedenfalls nicht

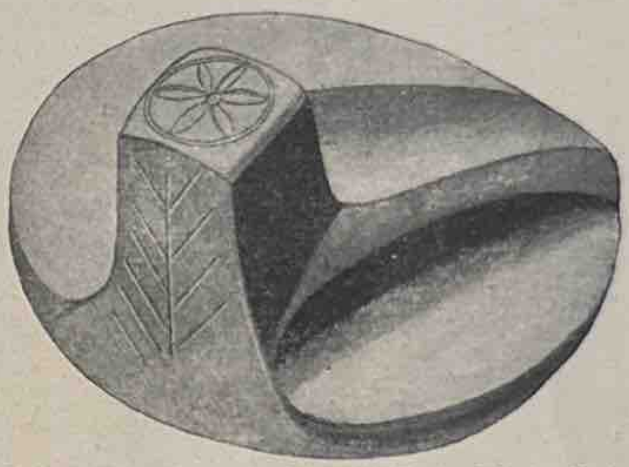


Abb. 46. Templum aus Ilios (stilisierte Leber). Nach Milani, Stud. Relig. VI 1906, fasc. 1; Jeremias, Handb. d. altor. Geisteskult. S. 34, Abb. 19.

[1]) Korrespbl. d. dtsch. Ges. f. Anthrop. 1910, S. 21; v. Weinzierl, Zeitschr. f. Ethnol. 1897, S. 46. Hier wurden in mehreren bandkeramischen Wohngruben in völlig ungestörter Lage je ein Schädel ohne Unterkiefer aufgefunden, die offenbar in der Hütte von deren Bewohnern zu Kultzwecken aufgestellt worden waren, wie wir es noch heute bei verschiedenen Naturvölkern sehen (Abb. 47).

[2]) Zeitschr. f. Ethnol. 1877 S. (126 ff.) und 1885 S. (285 ff. und 548 ff.).

[3]) O. Frödin und C. Fürst, Hat man im Norden in der Steinzeit skalpiert? Mannus XIII, 52 ff.

nur, wie Frödin annimmt, die Haut vom Schädeldach losgelöst, sondern auch dieses selbst von dem übrigen Teil des Schädels abgetrennt werden sollte. Denn nur so wird das Vorhandensein mehrerer übereinander liegender, parallel verlaufender, senkrechter, tiefer Einschnitte verständlich, die in dieser Zahl erst nach Ablösung der Haut von der Knochenunterlage vorgenommen worden sein können (Abb. 48).

Außer in dieser Sitte spricht sich die Vorstellung des Schädels als Seelensitzorgan auch noch in einem an den Vampirglauben anknüpfenden Brauch

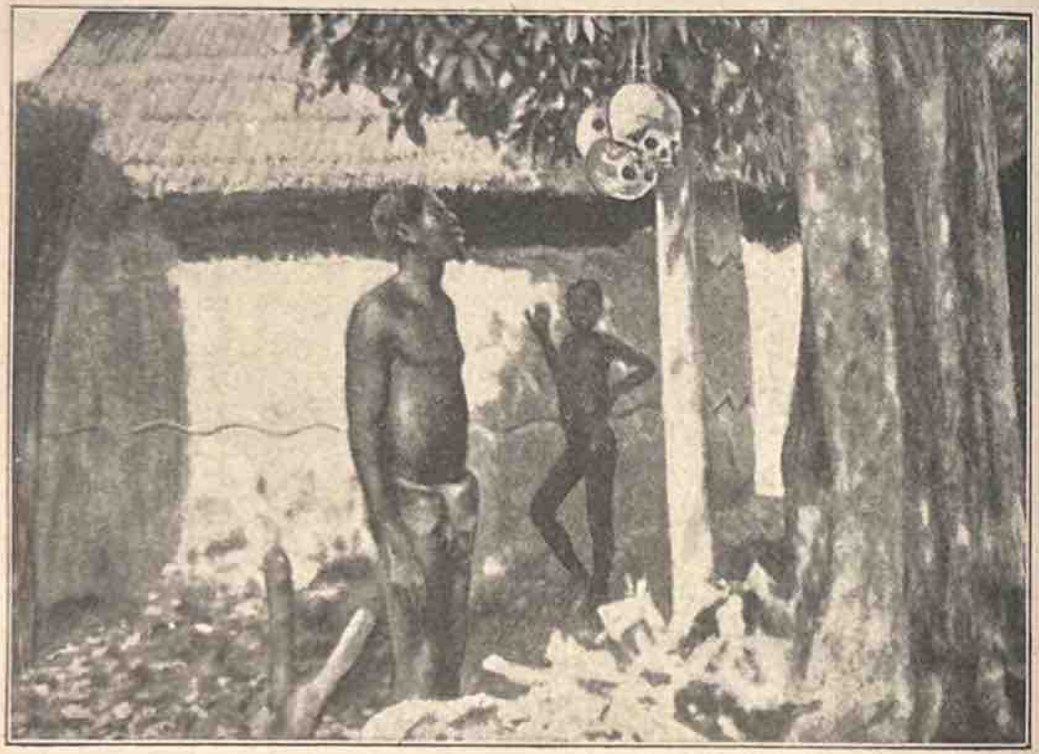


Abb. 47. Schädelstätte in Djenn am Benue; der Pater familias vor den über den Gräbern der Ahnen aufgehängten Schädeln seiner Angehörigen, mit denen er durch die Gebetbitte in Verkehr bleibt.

aus. Heute ist dieser Glaube namentlich im Osten Europas verbreitet und er heftet sich meist an Personen, die bei Lebzeiten Übles getan haben. Diese Personen hausen im Grabe als „lebender Leichnam" (s. o.) weiter, und um dieses Leben zu fristen, kehren sie nachts aus dem Grabe zurück und saugen den Überlebenden, zunächst gewöhnlich den nächsten Angehörigen, das Blut ab, die dann einem tödlichen Siechtum anheimfallen und ebenfalls Vampire werden. So kann in kürzester Zeit ein ganzes Dorf dem Vampir zum Opfer fallen. Um sich dagegen zu schützen und die Wiederkehr des Toten zu verhüten, wird das Grab geöffnet, ein Pfahl durch das Herz geschlagen und

das Haupt vom Rumpfe getrennt und zwischen die Beine des Toten gelegt [1]). Endlich gehört hierzu auch noch der gleichfalls noch weit verbreitete Brauch, kleine Tierköpfe als Amulette zu tragen oder an den Häusern oder auf Zäunen Tierschädel anzubringen, von denen man für das Gehöft einen Schutz erwartet. In den Balkanländern habe ich diese Sitte bei meinen früheren Reisen noch aus eigener Anschauung kennen gelernt. Auch diese Vorstellung läßt sich durch zahlreiche geschichtliche Zeugnisse und Funde durch alle geschichtlichen und und vorgeschichtlichen Perioden bis weit ins Neolithikum zurück verfolgen. Ein Widderkopf ist schon an der Giebelwand eines Hüttenmodells der Spiralmäanderperiode in der Sammlung Palliardi angebracht. Und ebenso ist die Sitte, den Schädel des Verstorbenen vom Rumpfe zu trennen und gesondert zu bestatten, durch viele Beispiele zu belegen. Ja dieser Sitte begegnen wir sogar bereits in der dem Azylien angehörigen Ofnethöhle bei Nördlingen, in der lediglich die Schädel bestattet sind, während der Körper nach den mitgefundenen verkohlten Knochenresten anscheinend verbrannt wurde (Abb. 49). Eine andere, wahrscheinlich gleichfalls aus dem Azylien stammende Schädelbestattung ist am Kaufratsberg bei Lierheim, B.-A. Nördlingen zum Vorschein gekommen. Dieser Schädel zeigt mit den beiden männlichen dolichozephalen Schädeln der Ofnethöhle eine ziemlich große Verwandtschaft und auch im Bestattungsritus besteht eine gewisse Übereinstimmung, insofern als auch bei dem Kaufratsberger Schädel die umgebende Erdschicht, wenn auch nicht so stark wie bei den Ofnetschädeln, mit Ocker durchsetzt war [2]).

Abb. 48. Schädel vom Pfahlbau von Alvastra mit mehrfachen querverlaufenden Einschnitten am oberen Teil des Stirnbeins. Nach Frödin, Mannus XIII, Taf. II, 3.

[1]) Noch im Jahre 1913 kam ein Fall von Leichenschändung infolge Vampirglaubens in Putzig zur gerichtlichen Verhandlung: „Der Arbeiter D., der sich und seine ganze Familie bedroht fühlte und schon sieben Verwandte kurz nacheinander verloren hatte, ließ nächtlich seine vor 2½ Jahren verstorbene Mutter ausgraben, den Sarg sprengen und den Kopf vor die Füße legen. Von Stunde an fühlte er sich wohler und gerettet." (Naumann, a. a. O. S. 56.) In allen diesen Fällen handelt es sich um eine Verschmelzung präanimistischer und animistischer Vorstellungen. Der Tote lebt zunächst als lebender Leichnam weiter, erleidet dann aber durch das Abschlagen den zweiten und endgültigen Tod, weil im Schädel die Seele haust.

[2]) F. Birkner, Der paläolith. Mensch im bayerischen Ries. W. Präh. Zeitschr. I, 20 f.

Allgemein verbreitet ist der Glaube an die Verwandlungsfähigkeit der Seele. Meist hüllt sie sich in die Gestalt eines Tieres. Jarl Frammar nimmt die Gestalt eines Vogels an und wird als solcher von Atli getötet (Helgakv. Hjorv., Ausg. Bugge, S. 172), und König Guntram verläßt während des Schlafs in Schlangengestalt seinen Körper und findet so in einem Berge einen Schatz. Ebenso pflegt der Alpdrücker (in der Leipziger Gegend: Mure, Nachtmure, Morendrücker, Nachtmarie usw.) meist in Tiergestalt aufzutreten. Ein als Alpdrücker bekannter Knecht in Gaschwitz bei Leipzig lehnte sich, wenn er alpen ging, plötzlich auf der Tenne an den erstbesten Pfosten und wurde „starrsteif", dann sprang eine kleine weiße Maus aus seinem Munde, lief davon und kehrte meist erst nach beendetem Drusch auf demselben Wege zu ihm zurück.

Abb. 49. Altsteinzeitliche Schädelbestattungen aus der Ofnet, Epoche Azilien-Tardenoisien. Nach der Ausgrabung von R. R. Schmidt.

Bis dahin war der Schlafende wie leblos. Doch kann die Seele auch in allen möglichen sonstigen Gestalten erscheinen. Zu einem Straßenarbeiter in Gautzsch bei Leipzig kam jemand alpdrücken. Als ihm das wieder einmal passierte, fand er noch so viel Kraft und Zeit, einen Halm aus dem Strohsack zu ziehen. Da konnte ihm der Alp nicht beikommen. Den Strohhalm aber steckte er in eine Flasche und stöpselte diese fest zu. Am Tage kam dann ein Arbeitskollege und bat ihn, den Halm wieder aus der Flasche zu entfernen. Ein anderer Knecht schlug um den Alp das Bettuch und verschloß es sogleich in der Lade. Am Morgen fand er eine Kornähre drin. Da nahm er — spielend — ein Streichholz und sengte die langen Granen ab. Kurze Zeit später kam ein Mann mit versengten Haaren. Er war der Alpdrücker gewesen. In anderen Fällen wieder erscheint der Alp in Gestalt einer Feder. So bei einem Knecht in Zschagast. Als er den

Alp packen will, hat er eine Gänsefeder in der Hand. Er denkt, wo mag die Feder wohl herkommen und schnipselt absichtslos an ihr herum und dabei die Spitze vom Kiele weg. Dann läßt er die Feder fallen und weg ist sie. Wie er mittags heimkommt, erfährt er, daß die Frau des Hofes, die nach seinem Gefühle schon immer „ein bißchen ein Auge auf ihn gehabt hatte", sich die große Zehe abgehackt hat. Hätte er mehr vom Kiele abgeschnitten, wäre die Verletzung schlimmer gewesen. In noch einem anderen Falle hüllt sich der Alp in eine Nadel: Ein Knecht in Zschagast hatte ein Nähmädchen zum Schatze. Eines Tages nickt er auf dem Felde ein und bekommt Alpdrücken. „Er greift zu. Was hat er in der Hand? — eine Nähnadel! Da denkt er: die schöne Nadel willst du deiner Liebsten mitnehmen und steckt sie in seine blecherne Streichholzbüchse. Wie er zu Mittag heimkommt, trifft er einen Boten, der ihm zuruft: Deine Braut ist tot. Woran sie gestorben war wußte kein Mensch. Da wurde er ganz tiefsinnig und warf auch die Nadel weg. Kurze Zeit darauf erfährt er, daß auch seine Braut wieder lebendig war[1])." Natürlich sind alle derartige Erzählungen erst sehr jungen Ursprungs. Aber sie konnten doch nur auf Grund älterer gleichartiger Vorstellungen entstehen.

Diese Verwandlungsfähigkeit kommt auch der nach dem Tode vom Körper losgelösten Seele zu, mag dies nun die Schatten- oder Hauchseele oder eine Verschmelzung beider sein, und ich meine, daß gerade in dieser Vorstellung das hauptsächlichste Unterscheidungsmerkmal zwischen dem einfachen Totenglauben, dem Glauben an den „lebenden Leichnam" und dem eigentlichen Seelenglauben liegt. Wenn die tote Thorgunna ihr eigenes Leichenmahl bereitet (Eyrb. 189) und Thoroddr mit seinen Gefährten am eigenen Erbmahl teilnimmt (Eyrb. S. 193), oder wenn in der eddischen Dichtung der tote Helgi seiner Geliebten Sigrun auf dem Grabhügel mit seinen Wunden erscheint, oder Klaufi noch nach seinem Tode seine Geliebte Yngvild aufsucht (Svarfd. S. 68) und später seine Verwandten auffordert, ihn zu rächen, und er sogar selbst am Kampfe gegen seine Mörder teilnimmt, so sind es eben die Toten selbst, die in ihrer wirklichen früheren Gestalt handelnd auftreten.

Dagegen nimmt die vom Körper losgelöste Seele mit Vorliebe Tiergestalt an. Nach altböhmischem Glauben entflieht sie aus dem Munde des Sterbenden als Vogel und irrt dann solange auf Bäumen umher, bis der Körper verbrannt ist. Versinkt ein Schiff, so gewahrt man vom Strande aus der Untergegangenen Seelen in Gestalt weißer Tauben gen Himmel steigen. Nach einer polnischen Sage verwandeln sich die Töchter des Hauses Pileck, wenn sie jungfräulich sterben, in Tauben, die Verheirateten in Eulen, und die verstorbenen Mitglieder der Familie Herburt in Adler. Nach Saemûngr 127a fliegen in der Unterwelt versengte Vögel, und „Weg der Vögel", d. h. der Seelen, nennen die Finnen und Litauer die Milchstraße. In älterer Zeit

[1]) Bernhardt, a. a. O.

begegnen wir dieser Vorstellung besonders bei den Langobarden, deren Königin Rodalinde nach Paulus Diaconus Vc. 34 außerhalb der Stadt Ticinus eine Kirche gründete, die ad perticas heißen sollte, d. i. „zu den Stangen". Diesen Namen führte sie deshalb, weil hier vormals aufrechte Stangen standen, die nach langobardischer Sitte gesetzt zu werden pflegten, wenn einer irgendwo im Kriege oder sonst auswärts umgekommen war. „In diesen Fällen setzten seine Blutsverwandten an die Grabstätten eine Stange, auf deren Spitze sie eine hölzerne Taube — offenbar ein Sinnbild der Seele — befestigten." Als solche Seelenvögel faßt daher Erich Jung wohl mit Recht die acht taubenartigen Vögel an einem Säulenkopfe in der Kirche auf dem Michaelsberg bei Clanborn auf, über denen je ein menschlicher Kopf angebracht ist[1]). Ebenso besitzen wir zahlreiche Darstellungen von Seelenvögeln aus dem alten Ägypten, Griechenland, aus etruskischem Nekropolen usw.

Nicht minder häufig erscheint die Seele als Schlange, in dieser Gestalt namentlich als schützender Hausgeist. Daher werden in Rußland und anderwärts vielfach Ringelnattern im Stall gehalten, um das Vieh vor Dämonen zu schützen. Doch konnte die Seele sich auch in alle möglichen sonstigen Tiergestalten hüllen, in Fische, Kröten, Fliegen, Bienen, Schmetterlinge usw. oder in die Gestalt größerer Tiere, wie Wolf, Hund, Schaf, Hase, Ratte, Maus usw. So in der weitverbreiteten Rattenfängersage und in der überall wiederkehrenden Sage vom wütenden Heere. Aber auch in Bäumen und anderen Pflanzen, in Teichen, Quellen und Flüssen, in Felsen und Gesteinen konnte die Seele ihren Sitz nehmen, vor allem aber ihrem Hauchwesen entsprechend in der Luft. Daher erhebt sich auch beim Tode eines Menschen ein Wind, wie beim Leichenbrande jenes vornehmen Wikingers, dem der Araber Ibn Fadhlan im 10. Jahrhundert beigewohnt hat. Mit dieser Vorstellung hängt der Glaube des Zuges der Toten durch die Luft, der „wilden Jagd", zusammen, doch waren die Seelen auch hierbei nicht unkörperlich, sondern tier- oder menschengestaltig wie in dem soeben erwähnten wütenden Heere und dem exercitus ferialis der Harier (Tac. Germ. 43).

Die älteste Quelle dieses Verwandlungsglaubens und insbesondere des Glaubens an die Tiergestalt der Seele scheint mir die der Leichenbestattung vorausgehende Leichenaussetzung zu bilden, bei der die Leichen einfach beiseite geworfen und von allerhand Tieren, von Raben, Aasgeiern, Wölfen, Hyänen, Schakalen, Wildschweinen, wurmartigen Tieren, Insekten usw., im Wasser von Fischen, Krebsen u. dgl. aufgefressen wurden[2]). Durch dieses Auf-

[1]) Erich Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. S. 201.

[2]) Wenn Siecke, Drachenkämpfe, S. 106, und auch sonst noch öfter, behauptet: „Die Verwandlungsfähigkeit führt überall auf ursprüngliche Mondsage zurück, da die Verwandlungsfähigkeit des Mondes am allermeisten die Aufmerksamkeit erregte", so befindet er sich zweifellos in einem großen Irrtum. Gewiß ist das Verwandlungsmotiv auch vielfach auf den Mond bezogen worden, aber es handelt sich eben dabei wie bei so

fressen nahmen die betreffenden Tiere nicht nur die körperlichen, sondern auch die mit ihnen noch eine Einheit bildenden „seelischen" Bestandteile in sich auf, d. h. der Tote wurde mitsamt der ihm eigenen Sonderkräfte oder -eigenschaften, der „Körperseele" Wundts, in ihnen eingekörpert, er wurde mit dem Tiere eins. Dieser Vorgang kommt besonders in dem germanischen Werwolf (Wer = Mann, also Mannwolf) und dem griechischen λυκος ἀνθρωπος zum Ausdruck, der außerdem noch bei den Kelten, Slawen und Skythen wiederkehrt und dem auch die nordischen Fylgjur und die in den Sagas ungemein häufig auftretenden berserkir (ber, ahd. bero „Bär"; serkr „Hemd, Gewand"; E. Mogk 273) nahestehen. Denn der Wolf war eines der wichtigsten leichenfressenden Tiere. Als man dann später von der ursprünglich monistischen zu einer dualistischen Lebensauffassung gelangte und in der Seele eine vom Körper verschiedene, bei seinem Tode sich von ihm loslösende und allein weiterlebende Wesenheit erblickte, wirkten die althergebrachten Vorstellungen noch immer fort, nur war es jetzt nicht mehr der Tote selbst, der in das Tier überging, sondern die frei gewordene Schatten- oder Hauchseele. Ebenso mag auch der Glaube an die Pflanzengestalt der Seele, wie er uns beispielsweise in dem Märchen vom Machandelbaum, in einem von Holtrich aufgezeichneten siebenbürgischen Märchen „Der Rohrstengel", in der russischen Erzählung von Thereschicha (Afanassiew VI, 17) und ganz ähnlich auch in der finnischen Kalevala (Schiefners Übers. S. 131) entgegentritt, in letzter Linie in ähnlichen realen Beobachtungen wurzeln: Man bemerkte, daß wo ein Toter gelegen hatte, schon bald nach dessen sehr schnell (durch leichenfressende Tiere und atmosphärische Einflüsse) erfolgender völligen Vernichtung die Vegetation (infolge Aufnahme stickstoffhaltiger Substanzen) besonders kräftig gedieh, und man glaubte daher, daß sich der Tote — wie es ja tatsächlich auch bis zu einem gewissen Grade der Fall ist — in den Pflanzen eingekörpert oder mit andern Worten, daß er sich in eine Pflanze verwandelt habe. Auch diese Vorstellung mußte nach dem Übergange zur dualistischen Seelenauffassung noch weiter bestehen bleiben, nur war es jetzt gleichfalls nicht mehr der Körper, sondern die Seele, die in den Pflanzen ihren Sitz nahm.

Da aber anderseits zu den gleichen Pflanzen und Tieren, in denen der Verstorbene oder seine Seele inkorporiert wurde, auch schon gewisse, aus uralten emanistischen Vorstellungen erwachsene totemistische Beziehungen bestanden, so kam es auch noch zu einer engen Verschmelzung des Totem- und Seelenglaubens. Das Pflanzen- oder Tiertotem wurde mit dem Toten oder

---

vielen anderen Mythenmotiven um eine bloße Übertragung älterer, aus rein irdischen Wahrnehmungen hervorgegangener Vorstellungen auf den Mond. Bei seiner einseitigen lunaren Auffassung aller Mythen unterschätzt eben Siecke und die von ihm vertretene Richtung ganz und gar die mythenbildende Kraft, die den wundersamen Vorgängen der Geburt und des Todes, dem Traumleben und den zahllosen Erscheinungen in der irdischen Natur zweifellos innewohnt.

seiner Seele identifiziert. Der in der Pflanze oder dem Tiere eingekörperte Ahne einer Person und seiner Sippe war zugleich auch deren Totem (vgl. o. S. 22).

Mit dem Verwandlungsglauben hängt schließlich auch noch die weissagende Kraft zusammen, die man bestimmten Bäumen und Tieren zuschrieb. Denn ganz allgemein herrscht der Glaube, daß die Seele eines Verstorbenen, wie auch schon der Tote selbst (E. Mogk 264), die Fähigkeit besitze, in die Zukunft zu schauen, und diese Fähigkeit behält die Seele natürlich auch in ihrer neuen Hülle bei. Daher die überall wiederkehrenden, auf italischen und illyrischen Bronzecisten auch bildlich dargestellten Vogelflugorakel, die Wahrsagungen aus dem Wiehern der Rosse, dem Bellen der Hunde, den Stimmen der Vögel, dem Zirpen der Grille u. a. m. (Wuttke, § 268 ff.). Ja selbst verschiedenen Steinen, die angeblich ihre Farbe verändern können, mißt man diese Fähigkeit bei, denn auch in ihnen können sich ja die Seelen der Abgeschiedenen niederlassen.

Abb. 50. Vom Sarkophage von Hagia Triada. Nach v. Lichtenberg: Ägäische Kultur. (Quelle u. Meyer in Leipzig.)

Archäologisch hat dieser Verwandlungsglaube, insbesondere der Glaube an den Seelenvogel, in zahlreichen Darstellungen des ägäischen Formenkreises Ausdruck gefunden, die uns einen Vogel auf einer Säule und daneben bisweilen Personen mit Opfergaben vorführen (Abb. 50 und 51). Dementsprechend glaube ich auch, wie ich bereits in meinem Buche „Südwesteur. Megalithkultur usw." dargetan habe, die in oder auf Gräbern öfter vorkommenden pyramidenförmigen Steine, denen wir außer auf der Pyrenäenhalbinsel, in Ägypten, im Kaukasus, Persien und Indien auch in Mitteleuropa [1]) öfter begegnen (Abb. 52), als solche Seelensitze auffassen zu dürfen. Das schließt natürlich nicht aus, daß späterhin mit diesen Grabstelen, als die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung abhanden gekommen war, neue Vorstellungen verknüpft wurden und daß sie dann recht wohl auch, wie Lienau [1]) meint, zur räumlichen und zeitlichen Orientierung der Toten gedient haben können. Die von Lienau angezogene Sitte mancher christianisierter Indianerstämme, für ihre Toten Uhren am Holzkreuz ihres Grabes anzubringen, spricht in der Tat sehr für diese Auffassung. Außer den Vogeldarstellungen gehören hierzu gewiß auch noch viele der in Gräbern, an Sarkophagen usw. dargestellten Schlangen, ebenso die häufig vorkommenden Kröten, die Schmetterlinge der mykenischen Schachtgräbern u. a. m. (Wilke, Indien, Orient und Europa 106 ff., 145 ff., 148 f.).

[1]) Lienau, Mannus, Bd. 11/12.

Wie die Seele nach dem Tode des Menschen in Tieren, Pflanzen, Gewässern, Felsen oder in der Luft ihren Sitz nimmt, so gelangt sie von dort aus wieder in den Menschenleib zurück, um sich hier zu einem neuen Wesen zu entwickeln. Die letzten Wurzeln dieser Vorstellung reichen offenbar in die Zeit zurück, wo man noch nicht den kausalen Zusammenhang zwischen Begattung, Schwangerschaft und Geburt erkannt hatte [1]). Selbst heute noch gibt es Völker, denen dieses kausale Verhältnis unbekannt ist. Bei den Australiern ist die Begattung nach den Berichten glaubwürdiger Missionare lediglich die Befriedigung eines Wollustgefühles. Die Befruchtung erfolgt bei ihnen durch einen Ahnengeist, der sich in Bäumen, Gewässern oder Felsen aufhält und der in Gestalt eines kleinen Sandkornes durch den Nabel in den Leib der Frau fährt, um sich hier zu einem neuen Wesen zu entwickeln [2]). Und ähnliche

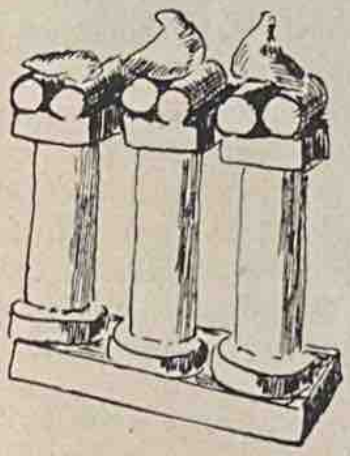


Abb. 51. Terrakottasäulen von Kreta. Lagrange: La Crète ancienne.

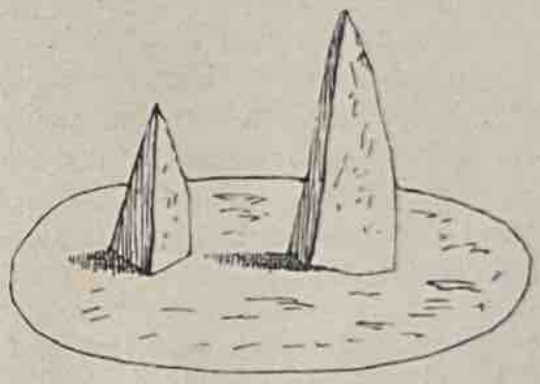


Abb. 52. Weiße Steinpyramiden aus einem Grabe von Helenendorf, Kaukasus.

Vorstellungen müssen ursprünglich auch bei den indogermanischen Völkern geherrscht haben. Das Märchen von der Herkunft der kleinen Kinder aus Mooren, Bäumen, Teichen oder Kindlibrunnen ist nicht erst eine Erfindung der Rokokozeit, wo man anfing, die Sexualvorgänge vor den Kindern geheim zu halten und ihnen alle möglichen und unmöglichen Lügen aufzutischen, sondern es geht bis ins Dunkel der Urzeit zurück und ebenso deuten zahlreiche andere Sagen und mancherlei Hochzeitsbräuche auf uralte Vorstellungen außergeschlechtlicher Befruchtung hin, bei denen freilich mit dem Seelenglauben sich auch alter präanimistischer Zauberglauben gepaart hat. In der griechischen Überlieferung kommt es mehrfach vor, daß Frauen durch Essen von Früchten,

[1]) Wilke, Einfluß des Sexuallebens auf die Mythologie und Kunst der indoeuropäischen Völker. W. A. M. 1912, S. 1ff.

[2]) v. Reitzenstein, Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker. Zeitschr. f. Ethn. 1909, S. 644ff.

namentlich Äpfeln, geschwängert werden[1]). Der Brautwagen des Menelaus wurde außer mit Myrthen-, Rosen- und Veilchenkränzen auch mit kydonischen Äpfeln beworfen [2]) und die griechische Braut mußte, bevor sie das Brautgemach betrat, einen Quittenapfel aufessen. Heute wirft man ihr einen Granatapfel auf den Boden, daß er zerplatzt, und schließt aus der Zahl der Kerne auf den Kindersegen [3]). Eine große Rolle spielt der Apfel auch noch bei den Südslawen. Bei ihnen nimmt die Braut am Hochzeitstag ein Bad und steckt einige Äpfel in den Busen [4]), und bei den Bulgaren muß sie einen Apfel über das Dach ihres Wohnhauses werfen [5]). Ähnliche Bräuche herrschen auch bei den germanischen Völkern [6]), und namentlich begegnen sie in großer Zahl in Indien, wo sie schon in den Veden erwähnt werden [7]).

Unter den Tieren spielen als Träger der Befruchtung bei den Germanen der Storch, im Norden der Schwan und in ganz Vorderasien und in den ostmittelländischen Küsten- und Inselgebieten die Taube die Hauptrolle, die auch in der ägäisch-mykenischen Kunst vielfach als Attribut der Leben und Frucht spendenden mütterlichen Mondgottheit erscheint, und auch die Schlangen, die als leichenfressende Dämonen gleichfalls zu einem wichtigen Attribut der Mondgottheit geworden sind und sogar wie Böcke und andere Tiere dem Mondwagen vorgespannt erscheinen (Siecke, Drachenkämpfe S. 8), gelten noch heute vielfach als Träger der Fruchtbarkeit (Wilke, Indien, Orient und Europa S. 108). Ebenso dürften die schon in paläolithischer Zeit als Amulette getragenen Marienkäferchen und Prachtkäfer (Abb. 53

---

[1]) Sieckes Äußerung: „Daß die goldenen Äpfel „Symbol der Fruchtbarkeit und Liebe" sein sollten, ist allegorisierender Unsinn" trifft in keiner Beziehung zu. Siecke hat in seinen verschiedenen Schriften selbst oft genug mit vollem Rechte den Grundsatz aufgestellt, die Mythen sind wörtlich zu nehmen. Dann aber muß er diesen Satz doch auch von den Erzählungen gelten lassen, in denen Frauen durch das Essen von Früchten, namentlich Äpfeln, geschwängert werden. Nimmt man aber diese Erzählungen wörtlich, so sind sie eben nur aus animistischen und nun und nimmer, wie Siecke meint, aus lunaren Vorstellungen heraus zu verstehen (vgl. Siecke, Drachenkämpfe, S. 92). Natürlich können auch derartige Mythen später auf astrale Vorgänge bezogen worden sein, aber sie sind sicher nicht vom Monde „abgelesen".

[2]) Pindar, Pyth. 9, S. 123ff.

[3]) Sakellarios, Die Sitten und Gebräuche der Hochzeit bei den Neugriechen, verglichen mit den Alten. Halle 1880, S. 20ff.

[4]) F. Kraus, Sitte und Brauch der Südslawen. Wien 1885, S. 419.

[5]) v. Reitzenstein, a. a. O., S. 666.

[6]) Wuttke, Der Volksaberglauben in der Gegenwart.

[7]) Winternitz, Die altind. Hochzeitsrituale. Denkschr. d. k. k. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XIV. Bd. — Auch die sehr verbreitete Erzählung, daß kinderlosen Eltern aus einem aufgelesenen Holzklotz oder Baumstumpf ein Kind geboren wird, gehört hierher. Dagegen dürften die Erzählungen, in denen das Kind aus einem Kürbis hervorgeht (Rochholz, Glaube und Brauch I, 135) wohl ein Sonnenmotiv bilden. Dies ist sehr deutlich in dem wallachischen Märchen von Trandiafiru, der tagsüber ein Mensch, nachts ein Kürbis ist (Schott, Nr. 23).

und 54) und die in der mykenischen Kunst öfter vorkommenden Schmetterlinge ursprünglich die gleiche Bedeutung haben, wo sie sich im besonderen auf den Wagschalen der kleinen Goldwagen finden (Zimmen, Die kret.-myken. Kultur, S. 124, Abb. 116). Einen Schmetterling trägt noch heute bei den Bulgaren die Braut als Stirnschmuck, und bei den Japanern werden Schmetterlinge neben einer kleinen Kiefer (befruchtender Baum) auf die Weinkannen gesetzt, aus denen der Akt des „Dreimal-drei-Schaletrinkens", die Hauptzeremonie der japanischen Eheschließung, vollzogen wird.

Abb. 53. Buprestis (Prachtkäfer) Grotte du Trilobite. G. et A. de Mortillet, Musée préhist. pl. XXVII 238.

Überall ferner begegnen wir dem Glauben an die Herkunft der Kinder aus Queck- oder Kindlibrunnen, aus Tümpeln oder Teichen. Man hat die Entstehung dieses Glaubens, den man vielfach fälschlicherweise mit dem Jungbrunnen in Verbindung gebracht hat, erst in eine sehr späte Zeit verlegen wollen, doch geht auch er gewiß bis in die Urzeit zurück, und er wurzelt jedenfalls in dem weit verbreiteten, späterhin nur noch bei Übeltätern, ursprünglich aber lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen geübten Brauche, die Toten in Moore oder Gewässer zu versenken, in denen sie also weiterlebten oder in Fischen und sonstigen Wassertieren inkorporiert wurden.

Kaum weniger häufig ist der Glaube an die Geburt aus Steinen oder Felsen. Bekannt ist die Geburt des persischen Mitra aus der „petra genetrix", die in der späteren Kunst ein beliebtes Motiv bildete, und daß auch bei den Juden verwandte Anschauungen herrschten, lehrt die Bibel. In der griechischen Mythologie liegt die gleiche Vorstellung der Sage von Deukalion zugrunde und in der Odyssee (XIX, 163) wird der nach langer Irrfahrt unerkannt heimkehrende Odysseus mit der Wendung:

Abb. 54. Coccinella septempunct. (Marienkäferchen) Laugerie Basse. G. et A. de Mortillet, Mus. préh. pl. XXVII 239.

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης

nach seiner Abstammung befragt, und auch eine ähnlich lautende Stelle aus der Ilias und aus Hesiods Theogonie deuten darauf hin, daß man sich derartige Kindermärchen erzählte. Für das Vorhandensein dieser Vorstellungen in germanischen Gebieten hat Grimm zahlreiche Beispiele zusammengestellt. Ja Spuren davon haben sich sogar bis zur Gegenwart erhalten. So bringt in Gristow der Storch die Kinder nicht wie anderwärts aus Bäumen oder Brunnen, sondern aus einem großen Steine, und verwandte Sagen kehren auch sonst noch mehrfach wieder.

Endlich findet sich auch noch öfter der Glaube, daß die Befruchtung durch die Sonne, den Mond, den Regen oder den Wind erfolge, und schon Varro (II, 1, 19) berichtet als „res incredibilis sed vera", daß in Lusitanien

die Stuten vom Winde trächtig würden. Im indischen Archipel wird Luminu-ut durch den Wind befruchtet und ebenso die Jungfrau Ilmator im finnischen Epos Kalevala [1]). In der Perseussage endlich wird die schöne Danae durch einen goldenen Regen geschwängert. Freilich ist bei vielen dieser Mythen das Motiv der Conceptio immaculata mit astralen Mythenmotiven (Geburt der neuen Sonne oder des neuen Mondes) verschmolzen [2]), wie sich besonders auch aus dem sehr häufig (z. B. in der Perseussage) mit ihm verknüpften Aussetzungsmotiv ergibt. Der eigentliche Ursprung des Motivs wird indessen nur aus animistischen Vorstellungen heraus verständlich, und wo wir ihm in astralen Mythen begegnen, handelt es sich daher immer um eine Übertragung dieser uralten animistischen Motive auf die tier- oder menschengestaltig gedachten großen Himmelskörper.

Daß es sich bei allen diesen Vorstellungen, wenn sie auch durch alten Zauberglauben vielfach beeinflußt worden sein mögen, tatsächlich um den Glauben an eine Wiedergeburt handelt, ist nach den in großer Zahl vorliegenden Zeugnissen kaum zu bezweifeln. Der englische Gouverneur und Forscher Sir George Grey beschreibt in dem Berichte über seine Expedition nach Nordwestaustralien (1837—39) äußerst drastisch, wie er von einem alten Weibe als Sohn begrüßt und umarmt wurde, und mancher entsprungene englische Sträfling und mancher Pionier der Erforschung des Inneren Australiens verdankt die sehr freundliche Aufnahme, die er in Zeiten der Not bei australischen Horden fand, lediglich der Annahme, er sei einer der Ihrigen, der wiedergekehrt sei [3]). Und daß auch bei den indogermanischen Völkern ganz gleichartige Vorstellungen herrschten, wird durch zahlreiche Sagen bestätigt. „Der Aufzeichner der Helgilieder berichtet uns, daß Helgi und Svava wiedergeboren seien (Eddalieder, Bugge S. 178), und am Schlusse des zweiten Liedes von Helgi dem Hundingstöter erzählt er dasselbe von Helgi und Sigrun (a. a. O. S. 201) und fügt ausdrücklich hinzu, daß das der Glaube der Menschen im Altertum gewesen sei, daß es aber jetzt nur noch alter Weiber Wahn wäre. Auch im kurzen Sigurdsliede ist es Hygnis größter Wunsch, daß Brynhild nicht wiedergeboren werde. Die Sagas bestätigen diesen Glauben: Von Olaf dem Heiligen glaubte man, er sei der wiedergeborene Ólafr Guðrǫðarson (Flatb. II, 135, dazu FMS IV, 27); in der Gautreksaga erscheint Starkadr als endrborrin jǫtunn (wiedergeborener Riese. Fas. III, 36), und noch in christlicher Zeit (1256) glaubten die Nachbarn des Þorgils von As, daß er der wiedergeborene Kolbeinn sei [4])".

---

[1]) Wilke, Einf. d. Sexuallebens usw. S. 8.

[2]) Vgl. hierzu Leo Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes, Kap. X, wo zahlreiche Beispiele dafür aus allen Teilen der Erde zusammengestellt sind.

[3]) Klaatsch, a. a. O.

[4]) E. Mogk, Germ. Myth.[2] S. 258.

Ihre reichste Ausgestaltung hat diese Vorstellung in dem ägyptischen und indischen Seelenwanderungsglauben erfahren, und wenn sich dann später diese Lehre auch bei den Pythagoräern und Empedokles wiederholt, so handelt es sich dabei gewiß nicht um eine einfache Entlehnung jüngerer Zeit, als vielmehr um eine Wiederbelebung uralter, im Volk festwurzelnder Anschauungen durch ägyptische Einflüsse.

Aus diesen, von den rohesten Anfängen an ganz allmählich sich weiterentwickelnden Seelenvorstellungen sind nun die mannigfachen Toten- und Seelenkultbräuche hervorgegangen. Auf der allerältesten Stufe, auf der der Mensch noch wie seine vierhändigen Vettern herdenweise umherschweifte, hat man sich natürlich um den Toten überhaupt nicht bekümmert oder ging allenfalls mit einer gewissen instinktiven Scheu im Bogen um ihn herum, wie es ja auch die Tiere tun. Später wird man den Toten infolge dieser noch immer ganz unbestimmten Scheu und wohl auch, weil er durch seinen Verwesungsgeruch und durch die sich um ihn ansammelnden Fliegen usw. lästig wurde, aus der Nähe der Lagerstätte entfernt und, wie noch heute bei vielen Naturvölkern, irgendwo ins freie Feld, in den Wald oder in einen Sumpf oder ein Gewässer geworfen haben, wo er durch leichenfressende Tiere vernichtet wurde, die dann später nach der Entwicklung einer besonderen Todesgottheit deren wichtigste Attribute bildeten. Überlebsel dieser alten Gepflogenheit haben sich noch weit bis in geschichtliche Zeiten hinein erhalten, so insbesondere bei den Baktriern, die nach Strabo XI 11, 2 ihre Kranken und Greise sogar noch lebend eigens zum Zwecke des Auffressens abgerichteten Hunden vorgeworfen haben sollen. Diese Hunde hießen auf baktrisch (τῇ πατρώᾳ γλώττῃ) *Ἐνταφιασταί*. Das Wort kann daher nur rein zufällig an griech. ἐνταφιαστής „Leichenbestatter" anklingen, sondern ist vielmehr aus baktrischem oder mindestens arischem Sprachgute herzuleiten und nach Brunnhofer (a. a. O. Bd. III, S. 16) als „Leichenverzehrer" zu übersetzen. Die letzten Reste dieser alten Bräuche liegen in den persischen Totentürmen vor, in denen die Toten den Geiern zum Fraße überlassen werden [1]). Die Vorstellung von solchen leichenfressenden Dämonen ist, sicherlich gleichfalls noch in der Urzeit, auch auf die großen Himmelskörper und besonders die Sonne übertragen werden, die nach ihrem Tageslauf, sterbend am Horizont versinkend, entweder von Wölfen, Ebern, Schlangen (Drachen) u. a. oder von irgendwelchen Wassertieren, besonders Delphinen, verschlungen wird, um dann im Leibe dieser Tiere zu ihrem Aufgangspunkte im Osten zurückzukehren [2]). Mit der ganz allmählich vor sich gehenden Ausbildung präanimistischer Vorstellungen,

[1]) Wilke, Indien, Orient und Europa, S. 134.

[2]) Leo Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes S. 59 ff.; Wilke, Sonnen- und Mondfinsternisse im Glauben und in der darstellenden Kunst der indogermanischen Vorzeit; das Weltall, 19. Jahrg. H. 23/24. (Vgl. a. u. S. 125 ff.)

nach denen man dem Toten ganz besonders wirksame Fähigkeiten und geheimnisvolle Kräfte zuschrieb, bildete sich ferner auch noch die weit verbreitete Sitte des Verzehrens der Leichen aus, durch das man mit dem Fleische und den Eingeweiden des Toten die in ihnen eingekörperten Kräfte in sich aufnehmen wollte. Dieser Brauch, der sich dann später zum Kranken- und Greisenmord verdichtete, hat sich noch lange neben den jüngeren Bestattungsformen forterhalten und liegt in veredelter Form auch im christlichen Abendmahl vor, ja in Spuren besteht er sogar heute noch. So empfahl vor einigen Jahren eine Frau in der Leipziger Gegend unter Berufung auf persönliche Erfahrungen der Gattin eines mir befreundeten Herrn, ihrem schwer erkrankten Kinde Teilchen von einer frischen Leiche einzugeben, und ähnliches wird auch sonst noch in der Literatur über Volksheilkunde öfter berichtet.

Mit der Verdichtung dieser präanimistischen Vorstellungen zu der Auffassung, daß das dem Körper innewohnende Lebensprinzip, „die Lebensseele" (Ankermann) oder die „Körperseele" (Wundt) oder wie immer man es nennen mag, auch noch nach dem Tode im Körper verbleibt und wirkt, daß also der Tote in Wirklichkeit gar nicht tot ist, sondern weiter lebt, mußten neue Totenbräuche einsetzen. Denn jetzt verlangte der Tote sein Recht. Nicht nur beanspruchte er die gleiche Achtung und Würde, wie bisher, die Befragung bei allen wichtigen Familienangelegenheiten usw., sondern auch sein gesamtes Eigentum und vor allem seinen Sitz am warmen Herde, neben oder unter dem man ihn daher fortab bestattete [1]). Diese auch bei den Naturvölkern [2]) vielfach vorkommende Wohnungsbestattung ist, wie ich früher gezeigt habe [3]), im neolithischen Mitteleuropa sowie in Griechenland und im ägäischen Kulturgebiete und den Nachbarländern außerordentlich weit verbreitet und hat sich in einzelnen Gegenden noch bis tief in die Hallstatt- und Latènezeit hinein

---

[1]) In Solutré fand man eine größere Zahl renntierzeitlicher Skelette, die so verteilt waren, daß jedes an einem anderen Herde lag. Je älter das Individuum war, desto mächtiger war die Anhäufung der Küchenabfälle, sogar die Kinder ruhten an ihrem eigenen Herd. Hier tritt uns zugleich auch das auch in den oben erwähnten Spuksagen sich offenbarende Wärmebedürfnis der Toten sehr deutlich entgegen. (Vgl. S. 30 u. 60.)

[2]) Die Wadschagga am Kilima-Ndscharo beerdigen verheiratete Personen in den Hütten, die ihnen gehört hatten, ledige Leute, namentlich aber Kinder, werden dagegen an verborgenen Stellen der Verwesung und dem Fraße der Tiere preisgegeben. Nahezu umgekehrt verfahren die Minkopie der Andamaneninseln. Ebenso gehören hierzu die höchstmerkwürdigen nestförmigen Baumgräber Nordaustraliens, in denen sich die Erinnerung an einen Vorfahrenzustand erhalten hat, in dem die Menschen noch wie die Anthropoiden in Baumnestern hausten (Klaatsch, Zeitschr. f. Ethnol. 1907, S. 660). Dieses Beispiel lehrt zugleich, daß die Keime der Wohnungsbestattung jedenfalls bis in die Anfangszeiten des Menschentums zurückweichen.

[3]) Wilke, Spiralmäanderkeramik und Gefäßmalerei, Hellenen und Thraker, S. 66ff. Die dort zusammengestellten Fälle haben sich seitdem noch sehr beträchtlich vermehrt.

erhalten [1]). Aus dem Norden, wo sich schon frühzeitig als besondere Totenwohnung der Dolmenbau entwickelte, fehlen zwar Wohnungsbestattungen aus den jüngeren Abschnitten des Neolithikum, wohl aber sind sie hier durch mehrere Funde aus der Litorinaperiode belegt, in der die Toten wie in Mugem und anderen Stationen Portugals in den Küchenabfällen beigesetzt wurden (Abb. 55). Allgemein üblich endlich scheint die Sitte in paläolithischer Zeit gewesen zu sein, denn fast alle bisher aus dieser Periode bekannt gewordenen Gräber sind in Wohnhöhlen aufgefunden worden.

Auf diese Sitte der Wohnungsbestattung geht, um dies beiläufig zu bemerken, einmal der weit verbreitete Glauben an den Hausgeist [2]) zurück, der also ursprünglich nichts anderes ist, als der in der Hütte bestattete, als „lebender Leichnam" auch noch nach seinem Tode über deren Wohlergehen wachende Tote. Erst später, als man zur Bestattung außerhalb der Wohnung überging, trat an Stelle dieses natürlichen ein besonders erworbener Hausgeist, den man sich durch Tötung und Vergraben eines Menschen oder Tieres unter den Fundamenten der Hütte beschaffte. Dieses Bauopfer hat sich vielerorts bis in die jüngste Zeit erhalten. In Litauen vergräbt man einen Hund unter die Grundmauern des Hauses, und ebenfalls einen lebenden Hund vergräbt man in der Oberpfalz unter die Schwelle des Viehstalles zum Schutze des Viehs gegen Seuchen. Ähnlich verfährt man in den Abruzzen, wo ein kleiner, unter den Fußboden vergrabener Hund die Kinder des Hauses gegen die in Katzengestalt erscheinenden Hexen schützen soll [3]). In Schweden und Dänemark verwendet man das Schwein [4]), anderwärts ein Schaf, eine

Abb. 55. Grabskelett aus dem Muschelhaufen bei Aamölle, Jütland. Nach Kossinna, Die Indogermanen, S. 26, Abb. 37.

[1]) Reinecke, Streuscherbenfunde. W. Präh. Zeitschr. II. Latènezeitliche Wohnungsbestattung hat sich in großem Umfange besonders in dem gallischen Bibrakte gefunden, wo namentlich unter den Häusern des Schmiedeviertels (Come-Chaudron) bisweilen bis zu fünf, meist sehr ärmlich ausgestattete, Brandgräber lagen.

[2]) Zu diesen Hausgeistern gehören insbesondere die schon im agf. als cofgodas („penates") sprachlich belegten Kobolde. Weitere Formen bilden die Wichtel- und Heinzelmännchen, die Polter- und Rumpelgeister, die Hütchen, Güttchen usw. (Wuttke, § 547). Besonders verbreitet ist ferner der Butzemann, fries. boesman, büseman, schwed. buse, dän. busesemend; ebenso der niederdeutsche poock, der in England als puck, in Dänemark als huspuke, in Schleswig-Holstein als nispuk wiederkehrt (Mogk. 292). Bei den Slawen treffen wir den Domowoj usw.

[3]) Seligmann II, 122 f.

[4]) Höfler, Organother. 106.

Katze [1]) oder eine Maus, von Vögeln besonders ein Huhn als Bauopfer, während bei den Germanen nach Höfler (Organother. 122) mit Vorliebe Adler oder Raben dazu dienten. Auf menschliche Bauopfer weisen außer dem bereits oben (S. 31) erwähnten rumänischen Brauch die zahlreichen Sagen von eingemauerten Jungfrauen oder eingemauerten Schwangeren oder jungen Müttern und ihren Säuglingen [2]). Ebenso liegen aus dem Altertum mancherlei Nachrichten über menschliche Bauopfer vor. So berichtet Varro (De lingua latina V, 41), Capitolium (mons) dictus, quod hic, cum fundamenta foderentur aedis Jovis, caput humanum dicitur inventum.

Zum andern wurzeln in der Wohnungs- und im besonderen in der Wohnhöhlenbestattung — wenigstens zum Teil, denn es kommen auch noch andere Quellen in Betracht — die überall wiederkehrenden Entrückungssagen. Im allgemeinen lebten nämlich die Dahingeschiedenen oder deren Seelen nur für die unmittelbaren Angehörigen noch eine Weile fort, um dann auch von diesen bald vergessen zu werden. War aber der Verstorbene bei Lebzeiten eine hervorragende Persönlichkeit gewesen, die große Taten verrichtet und für die Allgemeinheit Großes geschaffen hatte, so erhielt sich die Erinnerung an ihn und seine einstige Behausung nicht nur bei der lebenden Generation, sondern auch bei den nachfolgenden Geschlechtern selbst dann noch lebendig, als man schon längst von der Wohnhöhlen- zur regelrechten Erd- oder Brandbestattung übergegangen war. Man wußte eben nur noch, daß in der oder jener Höhle von alters her ein großer Held hause, von dem man sich alle möglichen Wundertaten erzählte und der, wie man hoffte, auch in der Zukunft in Zeiten der Not seinem bedrängten Volke beistehen und zu ihm zurückkehren werde. Später wurden dann derartige Sagen mit Vorliebe auf ganz bestimmte volkstümliche geschichtliche Personen, besonders auf Fürsten und sonstige Lieblinge des Volkes übertragen. Neben der bereits im Jahre 1426 in der Chronik des Stadtpfarrers Engelhusius von Einbeck erwähnten Kyffhäusersage von Kaiser Friedrich II. oder Friedrich Barbarossa, wie er in späteren Berichten genannt wird, gehört hierzu die Sage von Wedekind, der im Hügel Babilonie beim Dorfe Mehnen in Westfalen ruhen soll [3]). Heinrich der Vogelsteller soll sich im Sudemerberge bei Goslar und Holger

[1]) Eine mumifizierte Katze fand sich beispielsweise in den Grundmauern des alten, später in ein Schloß umgewandelten Klosters zu Schmölen bei Wurzen. Sie wird noch heute dort verwahrt.

[2]) Auf der alten Burg Tešanj in Bosnien gibt es eine Stelle, wo nach dem Volksglauben noch heute die Milch aus den Brüsten der als Bauopfer eingemauerten Jungfrau Gajkovica hervorquillt; hierher wallfahrten mohamedanische Frauen, deren Milch versiecht ist und schaben von der Mauer Staub ab, den sie mit Milch einnehmen. Das Vermauern von Schwangeren findet sich auch sonst noch öfter, so in Martaban, und ebenso ließ der siamesische Herrscher Fa Rua unter dem Fundamente seines Palastes eine achtmonatliche Schwangere eingraben (Zeitschr. f. Ethnol. 1906, S. 282).

[3]) E. Mogk, a. a. O. 257.

Danske unter dem Fels von Kronborg bei Kopenhagen aufhalten. Doch findet sich die Sage auch bei den Slawen, Griechen, Indern und anderen Völkern. Insbesondere sei noch auf eine von Plutarch überlieferte keltische Sage hingewiesen, die der Grammatiker Demetrios von Tarsos von seiner auf Veranlassung des Kaisers Trajan unternommenen Reise von den britischen Inseln nach Rom mitgebracht hat und die wohl die älteste hierzu gehörige Legende bildet. Danach sollte Kronos auf der schon von Herodot genannten Insel Ogygia in einer tiefen Höhle auf goldglänzendem Felsen ruhen; auf dem äußersten Gipfel des Felsberges aber befänden sich Vögel, die ab und zu flögen und ihm Ambrosia zutrügen, wovon die ganze Insel mit dem herrlichsten Duft erfüllt sei. Den Dienst und die Hofhaltung des schlafenden Gottes besorgten seine Vertrauten aus der Zeit, wo er noch die Herrschaft der Welt führte, und nun seien sie große Wahrsager und Astronomen geworden; denn sie brauchten nur den Träumen des Kronos zu lauschen, in denen alles erscheine, was Zeus überdenke. Wie man sieht, deckt sich die Sage Zug um Zug mit der Kyffhäuser- und verwandten Sagen, und es kann daher kein Zweifel bestehen, daß diese poetische Schilderung nicht, wie vielfach behauptet wird, ein willkürliches Phantasiegebilde des Gewährsmannes Plutarchs ist, sondern daß sie tatsächlich auf nordischen Erzählungen beruht.

Außer seiner Wohnung verlangte der Tote auch noch sein sonstiges Eigentum. Schon der Moustier- oder richtiger Acheuléenmensch im unteren Abri von Le Moustier ist daher in vollem Schmuck und mit seinem zierlichen Faustkeil bestattet, und diese Sitte, dem Toten seine Waffen, Handwerksgeräte und Schmucksachen mit ins Grab zu geben hat sich dann durch alle vorgeschichtlichen Perioden hindurch bis weit ins Mittelalter, ja selbst bis zur Gegenwart fortgesetzt. Noch bis in die jüngste Zeit legte man in Skandinavien und anderwärts den Toten Tabakspfeifen, Handmesser, ja selbst die gefüllte Branntweinflasche ins Grab und ähnliche Bräuche haben sich auch bei uns vielerorts erhalten. Sie haben sich im Laufe der Jahrhunderte „mit der Kultur des Volkes gewandelt und deren Gewand angezogen, bis man endlich soweit gekommen ist, dem Toten Regenschirm und Gummischuhe mit ins Grab zu geben" (E. Mogk).

Als lebender Leichnam bedarf der Tote natürlich auch wie der lebende Mensch, Speise und Trank. Es wurde ihm daher ein Totenschmaus ausgerichtet und außerdem auch noch ins Grab der nötige Vorrat an Speisen und Getränken mitgegeben. Auch diese Auffassung blieb nach dem Aufkommen eines eigentlichen Seelenglaubens noch weiter bestehen, und man beschränkte sich nicht darauf, bei der Bestattung selbst den Toten zu versorgen, sondern die Totenmahle wurden auch noch später an bestimmten Tagen, gewöhnlich am 9., 30. oder 40. und am Jahrestage wiederholt [1]). Dieser Brauch hat sich namentlich

[1]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 77f.

in den Balkanländern bis zur Gegenwart erhalten. Daß er aber auch schon in neolithischer Zeit geübt wurde, lehren deutlich die großen Steingräber und die künstlichen Grabgrotten im Marnegebiet, die zweifellos öfter betreten und in denen wiederholte Feuer angezündet worden sind (Wilke, a. a. O. S. 77 ff.).

Ein Toter zeichnet sich, solange die Leiche noch frisch ist, durch völlige Blutleere der Haut und demzufolge durch seine Blässe aus. Diese Wahrnehmung kommt auch in vielen Gespenstersagen zum Ausdruck, denn die meisten umgehenden Toten erscheinen als weiße Gestalten. Um nun dem Toten seine normale Blutfarbe und die belebende Kraft des Blutes zurückzugeben, bedeckte man ihn über und über mit rotem Farbstoff, mit Ocker. Als dann später die Weichteile abfaulten, schlug sich der Ocker in einer mehr oder weniger dicken Schicht auf den Knochen nieder, die daher heute rot gefärbt erscheinen. Derartige Ockerbestattungen treten uns schon in der Solutréenzeit, z. B. in einem Grabe von Brünn, entgegen und nehmen dann gegen Ende des Paläolithikums und in der Nacheiszeit rasch an Häufigkeit zu. Doch haben sie sich in Spanien, Sizilien, Italien, im Ostbalkangebiete und vereinzelt auch in Mitteleuropa noch bis in die spätneolithische und Übergangszeit hinein erhalten, und besonders finden sich aus dieser Periode zahlreiche Ockergräber in Südrußland in dem Gebiete zwischen Kiew, Kuban und Terek, wo sich ihr Verbreitungsgebiet im allgemeinen mit dem der paläolithischen Kultur Südrußlands deckt [1]).

Dieser Ockerbestattung liegt also bis zu einem gewissen Grade schon der Gedanke der Frischerhaltung oder der Konservierung der Leiche zugrunde, wenn auch der Ocker nicht gerade ein geeignetes Mittel dazu bildete. Eine bessere Konservierungsmethode war schon die natürliche Mumifizierung, der wir beispielsweise im alten Peru und in weiten Gebieten Ozeaniens begegnen, wo man die Leichen zum Zwecke der Austrocknung auf besonderen Pfahlbaugerüsten auslegt. Anderwärts wieder werden die Leichen mit Alkohol imprägniert. So beispielsweise in Melanasien. Dort lagert man den Toten unterhalb des Daches auf einer Matte und bedeckt ihn mit Leinentüchern, die immer wieder von neuem mit Arak übergossen werden. Der von den Leichentüchern herabträufelnde Arak wird in untenstehenden Gefäßen aufgesammelt und von den Bewohnern getrunken, zum Teil wohl auch an Händler verkauft, um dann als edles Getränk nach Europa zu gelangen. Noch andere Konservierungsmethoden, über die uns auch aus dem Altertum Nachrichten vorliegen, bestehen in dem Einlegen in Salz, also einer Art Einpökeln. Dieser Brauch findet sich besonders bei den Babyloniern (Jeremias, a. a. O., S. 321). Die Perser betteten ihre Toten nach Herodot I 198 in Honig, nach einer anderen Stelle (I 140) in Wachs ein. Das gleiche berichtet Herodot IV 71 auch von den Skythen, die außerdem auch noch den Leib mit allerhand

[1]) Déchelette, Man. d'archéol. préhist. I, 469 ff.; Wilke, Mannus IX ff.; v. Duhn, Arch. f. Rel. Wiss. 9 (1906), S. 1 ff.; Ebert, Südrußland i. Altert., S. 38 ff.

Räucherwerk ausfüllten und dann wieder zunähten. Hier liegt also schon eine Art Einbalsamierung vor. Endlich wurzelt in dem Konservierungsgedanken offenbar auch noch die im Altertum öfter erwähnte Sitte, die Leichenbrandreste mit Fett einzuhüllen oder mit Öl zu besprengen. Die Einlegung in Fett sehen wir beispielsweise bei der Bestattung des Patroklus (Il. XXIII, 243), und über die Sitte, die Knochenreste mit Öl zu besprengen, sind „wir im besonderen durch die Ausgrabungen des Hügels von Marathon unterrichtet" (Helbig, das homer. Epos S. 250 und 267). Bei den Römern trat an Stelle des Öls oder Fettes die Milch (Pernice in Gercke und Norden, Einl. i. d. Altert. Wiss. II, 71)[1]).

Außer dem Zweck, dem Verstorbenen die Blutfrische zurückzugeben und zu erhalten, hatte die Bestreuung mit Ocker jedenfalls auch noch die Bedeutung, den Toten zu verhüllen und dadurch feindlichen Zaubern und Dämonen gegenüber unkenntlich zu machen. Daß diese Verhüllung zu apotropäischen Zwecken einst eine sehr große Rolle gespielt haben muß, lehren nicht nur zahlreiche, noch heute vielerorts gegen den bösen Blick und sonstige Zauber übliche und auch aus dem Altertum vielfach bezeugte Bräuche, wie das Beschmieren der Haustiere und der Kinder mit Schlamm, Ruß usw., das in den Nordalpen dem Täufling bei der Kirchfahrt über den Kopf gestülpte Chrysamhäubchen, das als Schutz gegen Eklampsie, Kindbettfieber usw. dienende Wöchnerinhäubchen, sondern dafür liegen auch schon aus vorgeschichtlicher Zeit zahlreiche Zeugnisse vor. So u. a. bei der bekannten Venus von Willendorf und den Frauenfiguren von Laussel, deren Kopf und Gesicht völlig verhüllt ist. Ebenso scheinen auch die weiblichen und Kinderschädel in der Ofnethöhle mit einer Kopf und Gesicht verhüllenden Haube bedeckt gewesen zu sein. Bei einzelnen von ihnen lagen bis zu 69 Stück durchbohrter Hirschzähne und daneben noch zahlreiche Schnecken, die „kollierartig fast um den ganzen Schädel gelegt, teils zusammengekittet waren" (R. R. Schmidt, Die dil. Vorgesch. Deutschlands 1912, S. 36 ff.). Endlich fanden sich ganz gleichartige Erscheinungen auch noch in dem Doppelgrabe der „Kindergrotte" von Mentone und ebenso in der östlich davon gelegenen Grotte von Cavillon, wo der Verstorbene augenscheinlich mit einem Netz bedeckt worden war,

[1]) Noch ein anderes Verfahren der Leichenkonservierung suchte Dörpfeld, gestützt auf sprachliche und psychologische Gründe, in einem Vortrag auf dem internat. Arch.-Kongreß in Athen (1905) darzutun. Nach ihm hätten die Griechen die Leichen, um sie unverwesbar zu machen, einem leichten Brande (καίειν) ausgesetzt und so gedörrt, eine totale Verbrennung (κατακαίειν) aber nur da vorgenommen, wo es sich darum handelte, die Reste der Toten nach der Heimat zu überführen (vgl. S. 64). Diese Auffassung, für die sich in der allgemeinen Völkerkunde keine Parallelen finden, erscheint indes wenig glaubhaft. Wenn sich Dörpfeld außerdem noch auf das vereinzelte Vorkommen von Ankohlungsspuren bei kretischen Skeletten und Feuerreste in den mykenischen Kuppelgräbern beruft, so erklären sich diese Tatsachen durch das unten zu erörternde Bestreben, den Toten Wärme zuzuführen (vgl. S. 60).

in das man — wie es noch heute in Italien üblich ist — außer zahlreichen durchbohrten Nassamuscheln 22 Augenzähne von Hirschen eingeflochten hatte. Ihre Parallelen haben diese paläolithischen Muschelhauben, deren Gegenstück in neolithischer Zeit jedenfalls der prächtige Muschelschmuck von 175 bis 2,5 cm großen, aus Tridacna gigas geschnittenen Perlen in einem Skelettgrabe mit Spiralmäanderkeramik von Bernburg (Mus. Bernburg) bildet, in den gleichfalls aus Muschelschalen gefertigten Masken der nordamerikanischen Mounds (Wilke, a. a. O., wo sich noch weitere Belege finden).

Diesen Muschelmasken schließen sich die sonstigen Totenmasken an, die, wie es von den Aleuten ausdrücklich bezeugt wird, den Toten vor den Dämonen bergen, teilweise wohl auch diese selbst durch ihre Scheußlichkeit abschrecken sollten. Solche Totenmasken aus Kupfer oder Holz kennt man namentlich aus dem alten Mexiko und Peru. Gipsmasken kommen vielfach in den sibirischen Tschudengräbern, polychrome Tonmasken in den Gräbern Karthagos sowie in Ägypten und Etrurien, Goldmasken in Kujundschik und Kertsch in Südrußland und in den mykenischen Schachtgräbern vor (Abb. 56), und auch aus Skandinavien sind vereinzelte Totenmasken bekannt geworden. Freilich hat sich die Bedeutung der Totenmasken vielfach verschoben, und aus den ursprünglichen Schutzmasken, die den Toten unkenntlich machen oder feindliche Dämonen zurückscheuchen sollten, sind im Laufe der Zeit Porträtmasken geworden, die gerade umgekehrt die Züge des Verstorbenen möglichst genau wiedergeben und für die Dauer festhalten sollten. Diese Vorstellung, die also gewissermaßen auf dem Konservierungsgedanken beruht, liegt insbesondere den mykenischen, südrussischen, ägyptischen, etruskischen und skandinavischen, ebenso aber auch den altmexikanischen bemalten Masken zugrunde. An Stelle dieser Masken sind dann in verschiedenen Gebieten schon frühzeitig auf oder vor den Gräbern aufgestellte plastische Abbildungen getreten, in die die Seele des Verstorbenen einziehen sollte. Die letzten Spuren dieser alten Grabsitten leben in dem namentlich in Polen und Litauen, vereinzelt aber auch in Süddeutschland und der Schweiz herr-

Abb. 56. Totenmaske aus einem Schachtgrabe von Mykenä. Mannus Bd. VII, S. 12, Abb. 13.

schendem Brauch fort, auf den Gräbern Photographien der Verstorbenen anzubringen.

Noch ein weiteres Schutzmittel für den Toten bilden endlich die mannigfachen, zum Teil schon oben behandelten Amulette, unter denen an dieser Stelle nur noch die öfter vorkommenden Trepanstücke und die aus menschlichen Oberschenkelköpfen herausgeschnittenen Knochenscheiben als besonders bemerkenswert hervorgehoben seien (Wilke, Indien, Orient und Europa, S. 224 ff.).

Trotz aller dieser Fürsorge für den Toten blieb aber doch die Furcht bestehen, er könne wiederkommen und den Überlebenden Schaden zufügen. Diese Furcht wurde noch durch die Auffassung bestärkt, die man ganz allgemein von der Ursache des Todes hat. Alle Naturvölker erblicken im Tode nicht eine gesetzmäßige Natureinrichtung, sondern einen Zauber, der von irgend einer Person ausgegangen ist. Selbst bei Unfällen und Verwundungen durch feindliche Waffen ist dieser Zauber im Spiele. Der Tote lechzt daher nach Rache. Wenn nicht sonstige begründete Verdachtsmomente vorliegen oder der Übeltäter durch ein Gottesurteil ermittelt ist, richtet sich der Verdacht sowohl bei den Dorfgenossen als namentlich beim Toten in erster Linie natürlich gegen seine nächste Umgebung, d. h. seine Familie und vor allem gegen die Frau, die also zunächst dafür verantwortlich gemacht wird und ihre Zauberei mit dem Tode zu büßen hat. In dieser Auffassung mag daher eine der Quellen der Witwentötung liegen, obschon diese in der Hauptsache wohl auf der namentlich von Burghold klargelegten rechtlichen Stellung der Frau beruht, die als erkauftes Gut ihrem Besitzer wie seine Sklaven und sein sonstiges Eigentum ins Grab folgen mußte. Doch bürgerte sich, wie weiter unten genauer gezeigt werden soll, schon frühzeitig der Brauch ein, die blutigen Opfer entweder durch Teilopfer (Fingeropfer, Haaropfer, Ohropfer usw.) oder durch Nachbildungen aus Stein, Ton, Knochen, Bernstein u. a. m. oder aus Kuchenteig zu ersetzen. Dementsprechend sind gewiß auch viele der in Gräbern vorkommenden männlichen und namentlich weiblichen Tonstatuetten nicht sowohl als Darstellungen einer Gottheit, als vielmehr als substituierende Gebildopfer aufzufassen. Von einzelnen Figuren, wie dem Lyraspieler und dem Flötenspieler von Keros (Abb. 57 und 58) läßt sich dies sogar bestimmt behaupten.

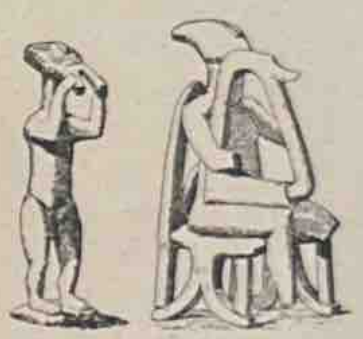


Abb. 57 u. 58. Flöten- und Lyraspieler von der Insel Keros bei Amorgos. Aus Mannusbibl. Nr. 10, S. 233, Abb. 211c u. d.

Außer durch die Befriedigung des Rachedurstes und der sonstigen Wünsche und Bedürfnisse des Toten suchte man aber seine Rückkehr auch noch auf andere Weise zu verhindern. Dies konnte zunächst dadurch geschehen,

daß man über dem Grabe einen schweren Stein anbrachte, der den Toten verhinderte, aufzustehen. Derartige Gräber hat Götze namentlich in der Provinz Brandenburg in größerer Zahl nachgewiesen. Dieser Gedanke, auf dem letzten Endes auch noch unsere heutigen Grabsteine beruhen, findet sich auch in dem Mythos von der lernäischen Schlange wieder: Nachdem Herakles das Wiederhervorwachsen der von ihm abgeschlagenen Köpfe durch Feuerbrände verhütet hat, schlägt er den unsterblichen Kopf ab, vergräbt ihn bei dem Wege, der durch Lerna nach Elaius führt und legt einen schweren Stein darauf (*τὴν ἀθάνατον ἀποκόψας κατώρυξε καὶ βαρεῖαν ἐπέθηκε πέτραν*; Appolod. 2, 5, 2). Doch haben sich mancherlei Spuren dieser Vorstellung noch lange Zeit forterhalten. Vielfach begegnen wir dem Brauche, eine Mordstätte mit Zweigen und Steinen zu bedecken, damit der Ermordete nicht umgehen könne, und in Hessen und anderwärts wälzt man, „um die armen Seelen im Grabe zurückzuhalten", einen schweren Stein darauf[1]). Auch der schon in der Archytas-Ode des Horaz bezeugte Brauch, auf den Toten dreimal Erde zu streuen, dürfte in dieser Vorstellung wurzeln.

Ein anderes noch wirksameres Mittel bestand darin, daß man den Toten mit Stricken oder Ruten so fest zusammenschnürte, daß er sich nicht rühren konnte. Darauf beruht die außerordentlich weit verbreitete Hockerbestattung, über die uns aus dem Altertume auch mehrfache geschichtliche Zeugnisse vorliegen. Ja vereinzelt haben sich Reste dieser alten Vorstellung sogar bis in die jüngste Zeit hinein erhalten. Im sächsischen Vogtlande und im Hunsrück bestand noch im vorigen Jahrhundert der Brauch, den Toten im Sarge mit einem Tuche die Hände zusammenzuschnüren, „damit er nicht zurückkehren könne und bald jemanden hole", und ähnliches ergibt sich für Thüringen aus einer Verordnung des Konsistoriums zu Weimar vom Jahre 1798, die verbot, „den Verstorbenen Arme und Beine zu binden", damit sie nicht umgehen könnten. Aus allerneuster Zeit endlich berichtet Heilborn (Klaatsch, a. a. O. S. 239) auf Grund einer Mitteilung Armin Möllers, daß man noch im Jahre 1901 im Schützenhause zu Ziegenhain (bei Jena) einen erfroren aufgefundenen Landstreicher Arme und Beine mit Strohseilen zusammenschnürte mit der ausdrücklichen Begründung: „Dir wollen wir das Umherstrolchen unmöglich machen."

---

[1]) Klaatsch-Heilborn, S. 239. — Auch die oft sehr erhebliche Tiefe der steinzeitlichen Gräber, in der schon Größler den Hauptgrund für die verhältnismäßig sehr kleine Zahl der bisher aufgedeckten steinzeitlichen Bestattungen erblickte, beruht gewiß auf dieser Vorstellung. Noch heute hält man vielerorts, z. B. in Oldenburg, darauf, daß die Gruft recht tief sei, „sonst kommt der Tote heraus und geht um". Andererseits habe ich freilich bei meinen Reisen durch das Europäische Rußland vielfach auch Dorffriedhöfe gesehen, in denen die Gräber so oberflächlich angelegt waren, daß schon ein einigermaßen anständiger Regen genügte, Teile des Sarges, oder bei älteren Anlagen, des Skelettes freizulegen (vgl. Wilke, Hygienische Reiseskizzen aus Rußland).

Auch die weit verbreitete Pithosbestattung, bei der der Körper, bisweilen sogar noch vor Eintritt des völligen Todes, in ein enges Gefäß in ärgster Hockerstellung hineingezwängt wird, beruht auf dem gleichen Gedanken, und manche Naturvölker stellen das Gefäß dabei noch so auf, daß der Kopf des Toten nach unten gerichtet ist, damit diesem die Wiederkehr noch besonders erschwert werde. In vorgeschichtlicher Zeit findet sich diese Pithosbestattung, die Diodor (V, 18) noch auf den Balearen kennt, besonders auf der iberischen Halbinsel; so in El Argar, Orihuela und anderen Gräberfeldern dieser Periode [1]). In Griechenland erscheint sie in Seßklo, Rachmani, Aphidna, Thorikos, Salamis, in Nidri auf Leukas und in Tiryns, im kretischen Kulturkreise in Gurina und Mochlos auf Kreta, sowie in Phylakopi auf Melos [2]). Außerdem begegnen wir ihr auch noch in Syrien und Palästina [3]), auf der Krim [4]) und in den freilich schon jüngeren Gräberfeldern Transkaukasiens [5]). Endlich kommt sie vereinzelt auch im Norden vor, so in Quistofte in Schonen [6]).

Den gleichen Zweck wie diese Pithoi verfolgten ursprünglich offenbar auch die verschiedenen Formen der Särge, von denen sich aus neolithischer Zeit freilich nur ganz vereinzelte Spuren erhalten haben [7]). Häufiger finden sich solche erst vom Beginne der Bronzezeit ab, und namentlich begegnen wir in deren älteren Stufen zahlreichen Baumsärgen in Mecklenburg, Hannover, Dänemark, Schweden, England und Schottland [8]). Aus dem kretisch-mykenischen Kulturkreise sind Holzsärge noch nicht bekannt geworden, doch hat schon Stais aus der großen Menge von Nägeln und den Nagellöchern im Goldschmuck der mykenischen Schachtgräber geschlossen, daß die Leichen in Holzsärgen bestattet worden seien, auf die der größte Teil des Schmucks genagelt war. Und Meurer hat dann noch weiter auf Grund genauer Vermessungen der Schmuckstücke und unter Berufung auf ägyptische Analogien nachzuweisen versucht, daß es sich dabei um anthropomorphe Särge gehandelt habe, wobei freilich, falls sich diese Annahme bestätigen sollte, schon höhere Vorstellungen maßgebend gewesen wären.

Statt der hölzernen Särge treten in Kreta schon frühzeitig Tonsarkophage (Larnakes) auf (Abb. 112), die zuerst in den frühminoischen Tholoi von Hagia Triada und Drakones erscheinen und dann in spätminoischer Zeit ungemein häufig werden [10]).

---

[1]) R. P. Furgus, Historia de Orihuela. Sepulturas prehistoricas de Orihuela. 1905.
[2]) Fimmen, a. a. O. 64.
[3]) Schumacher, Tell el Taannek S. 18.
[4]) Virchow, Zeitschr. f. Ethnol. 1884, S. 430.
[5]) Morgan, Mission scientif. au Caucase.
[6]) Zeitschr. f. Ethnol. 1893, S. 142.
[7]) Nachr. ü. d. Alt. 1899, S. 7.
[8]) Boye, Fund af Egekister fra Bronzealderen i. Danm.
[9]) Ἐφ. ἀρχ. 1907, 31 ff.
[10]) Fimmen, a. a. O.

Noch ein anderes Mittel, den Toten unschädlich zu machen, war das bereits früher erwähnte Pfählen und Abschlagen des Hauptes. Es wird noch heute im Osten Europas gegen Vampire vielfach angewendet (vgl. S. 38) ist aber auch archäol. vielfach bezeugt (z. B. R. Forrer, U. d. E. 226, Abb. 151).

Am sichersten aber ließ sich die Wiederkehr der Toten durch ihre Verbrennung verhüten, deren eigentlicher Ursprung freilich, wie Seger[1]) darzutun versucht hat, auf rein zufällige Beobachtungen zurückgehen mag. Überall begegnen wir nämlich, da sich eine Leiche kalt anfühlt und der Tote daher zu frieren scheint, dem Bestreben, den Toten Wärme zuzuführen[2]), wie diese ja auch selbst in den oben erwähnten Spukſagen gern den erwärmenden Ofen aufsuchen. Man zündete also im Grabe ein Feuer an, das bei der Beschränktheit des Raumes oft genug zu einer Ankohlung der Leiche führen mochte. Angekohlte oder von Rauch geschwärzte Knochen kommen jedenfalls sowohl in den steinzeitlichen Skelettgräbern Mittel- und Westeuropas, wie im kretisch-mykenischen Kulturkreise (frühminoische Gräber von Kumasa und Porti; spätminoisches Grab von Kalyvia)[3]) ziemlich häufig vor, und auch in den nordischen und iberischen Megalithgräbern hat man ähnliche Beobachtungen gemacht[4]). Die Ankohlung der Leichen war also zunächst nur eine unbeabsichtigte Nebenwirkung des zur Erwärmung der Toten angezündeten Feuers. Hatte man sich aber einmal mit dieser Nebenwirkung abgefunden und daran gewöhnt, sie als etwas harmloses zu betrachten, so war es nur noch ein kleiner Schritt, das Feuer bis zur völligen Einäscherung zu steigern, und damit war man zur Brandbestattung gelangt, der dann bald ein neuer Sinn beigelegt wurde. Ihre ersten Anfänge reichen, wie die Funde in der Ofnethöhle bei Nördlingen und in der Grotte de la Barma Grande lehren, noch bis in die spätpaläolithische Zeit zurück, und in neolithischer Zeit tritt die Brandbestattung in einzelnen Teilen Mitteleuropas, namentlich innerhalb des bandkeramischen Formenkreises, und mit besonders entwickeltem und daher wohl uraltem Rituell in Bulgarien und Galizien, schon ziemlich häufig auf. Ebenso sind die den Semljanken zeitlich sich anschließenden Ploschtschadki der südrussischen Tripoljekultur, deren geglätteter Lehmunterbau häufig auch Ockerfärbung aufweist, trotz der von Schuchardt[5]) ausgesprochenen Zweifel ausgeprägte Brandgräber[6]). Allgemein üblich geworden ist die Brandbestattung jedoch erst gegen Ende der älteren

[1]) Seger, Anthr. K.-Bl. 1910, S. 115 ff.

[2]) Lienau, Mannus 11/12, 82 ff., wo noch weitere Literaturnachweise zu finden sind. Doch kann ich Lienaus Auffassung, daß auch die Fettumhüllung der Wärmezufuhr diente, nicht beipflichten. Vgl. S. 55.

[3]) Zimmen, Die kretisch-mykenische Kultur, S. 65.

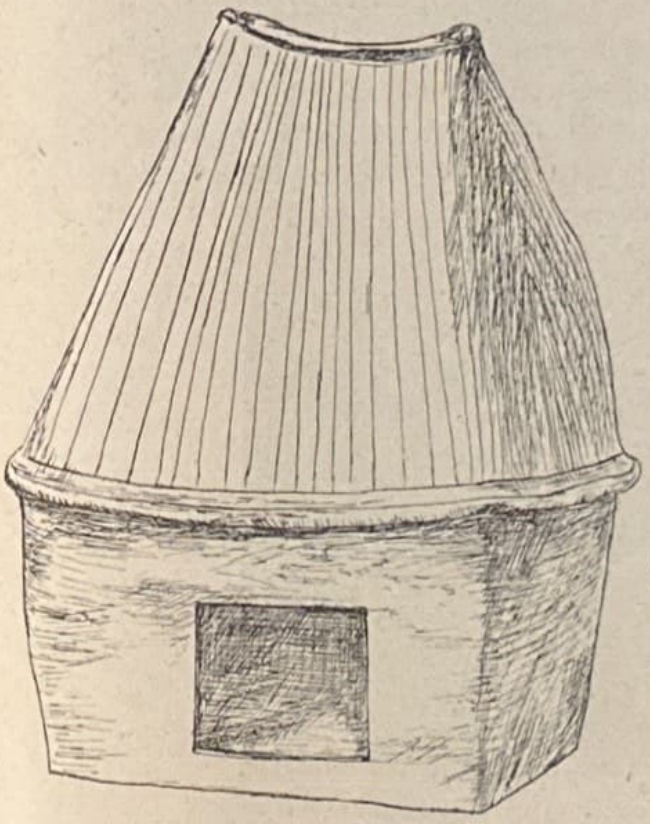
[4]) Z. B. in dem von Siret untersuchten Kuppelgrabe von Almizaraque.

[5]) K. Schuchardt, Die Anfänge der Leichenverbrennung; Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss. XXVI, 499—521.

[6]) Ebert, Südrußland im Altertum, S. 30 ff.

Bronzezeit, also in einer Zeit, als die Trennung des Urvolkes schon längst erfolgt war [1]).

Mit dem Übergange vom rohen Glauben an den lebenden Leichnam zum fortgeschritteneren Seelenglauben trat natürlich auch eine teilweise Änderung der Grab- und Totenbräuche ein. Insbesondere ging man dazu über, die Toten nunmehr außerhalb der Wohnung auf besonderen Friedhöfen zu bestatten und über ihnen einen mehr oder weniger großen Grabhügel zu errichten, der dann häufig noch zu Nachbestattungen diente. Im nordischen Formenkreise dagegen wurden die alten Steingräber zu großen Begräbnisanlagen, zu Gang- und Holzkuppelgräbern erweitert, die oft 100 und noch mehr Leichen bergen. In Eng-



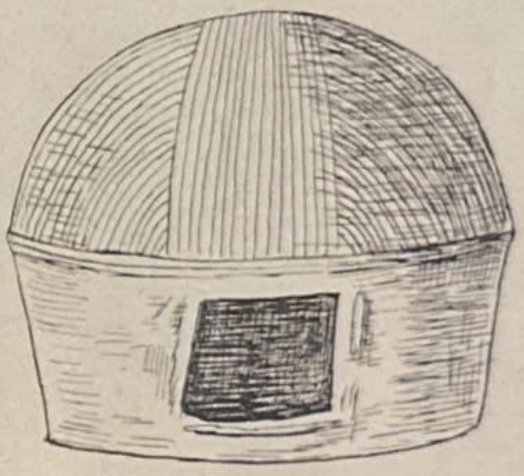


Abb. 59 und 60. Nordische Hausurnen.

land, der Bretagne und auf der iberischen Halbinsel traten an Stelle dieser

[1]) v. Schröder befindet sich daher in einem großen Irrtum, wenn er Bd. I. S. 260 O. Schrader folgend für die Urzeit lediglich brandlose Bestattung annimmt. Dementsprechend liegt auch keinerlei Veranlassung vor, das Aufkommen der Brandbestattung mit ihm auf babylonische Einflüsse zurückzuführen. (Vgl. hierzu auch Wilke, Spiralmäanderkeramik u. Gefäßmalerei. S. 36, 67.) Ebensowenig ist aber der Auffassung Schuchardts beizustimmen, daß „der spezielle Ursprungsherd der mitteldeutsche Kreis der Schnurkeramik" gewesen sei. — Daß man mit der Verbrennung tatsächlich die völlige Vernichtung des Verstorbenen, also seinen „zweiten Tod" bezweckt, wird in vielen Sagen und Bräuchen ganz direkt ausgesprochen. Wenn in China eine wegen Verdachts der Wiedergängerei ausgegrabene Leiche nicht verwest ist und ihre Haare gewachsen sind, wird sie verbrannt (Naumann, S. 56). Ebenso läßt Wilhelm der Eroberer die Leiche Haralds Sigurdssons verbrennen, damit er nicht als Schutzgeist seines Landes aufstehen könne. Und auch die Verbrennung der Hexen beruht auf diesem Gedanken. Umgekehrt verträgt sich die Feuerbestattung nicht mit dem strengen christlichen Dogma von der leiblichen Auferstehung.

Holzkuppelbauten steinerne Kuppelgräber, die dann auch vom Orient übernommen wurden und hier in den großen mykenischen Kuppelgräbern ihre größte Ausgestaltung erfahren haben.

Doch bewirkte der neben dem Seelenglauben noch fortbestehende alte Totenglaube, daß man auch unter den veränderten Verhältnissen noch vielfach an den alten Totenbräuchen festhielt und namentlich hat sich die Sitte der Hockerbestattung vielerorts bis weit in die Aunjetitzer Stufe hinein, und selbst noch länger, erhalten. Ebenso blieb der Gedanke der Totenwohnung noch weiter bestehen und insbesondere errichtete man, wie uns die großen Grabanlagen von Helmsdorf, Leubingen und Villingen zeigen, fürstlichen Personen im Grabhügel eine regelrechte Wohnhütte, wie sie es von Lebzeiten her gewöhnt waren. Die letzten Reste dieser Grabsitte bilden die vom 12. Jahrhundert ab in Italien und Skandinavien annähernd gleichzeitig auftretenden

Abb. 61. Plattenkreis von Mykenä. Eigene Aufnahme.

Hausurnen, die sich vom Norden aus auch über Westpommern und das mittlere Elbegebiet verbreiten und hier innerhalb der frühesten Eisenzeit südwärts bis in die Gegend von Zwintschöna südlich von Halle gelangen, in den Ostalpen aber selbst noch in frührömischer Zeit üblich waren. Endlich spiegeln sich die alten Vorstellungen auch noch in den öfter um das Grab aufgeführten Steinkreisen wieder, die wohl nicht allein einen Schutz der Ruhestätte der Toten gegen dämonische Unholde, als zugleich auch einen Bannkreis für die Toten selbst bilden sollten, den sie nicht zu überschreiten vermochten. Zu diesen Bannkreisen gehört insbesondere auch der bekannte Steinkreis von Mykenä (Abb. 61).

Auch bei der in den späteren Abschnitten des Neolithikum mehr und mehr sich ausbreitenden Brandbestattung kommt der Seelenglaube deutlich genug zum Ausdruck. Denn wenn auch diese Bestattungsform ursprünglich, wie wir gesehen haben, noch in dem rohen Totenglauben wurzelt und anfänglich

lediglich eine Zerstörung des „lebenden Leichnams", seinen „zweiten Tod", zur Verhütung seiner Wiederkehr bezweckte, so kann dies in den späteren Perioden doch nicht mehr der ausschlaggebende Grund für sie gewesen sein. Nur die Seele lebte nach dem neuen Glauben in der bisherigen Weise weiter, während der Körper der Zerstörung anheimfiel. Je schneller diese vor sich ging, um so schneller wurde die Seele von den Banden des Körpers befreit, und aus solchen Erwägungen heraus hielt man daher auch weiterhin an der von früher her übernommenen Verbrennung fest. Daß man aber auch dann noch wenigstens zeitweise die Seele im Grabe weilend dachte, lehrt die oft sehr reiche Ausstattung dieser Brandgräber, wie wir dies namentlich in der Wetterau sehen. Ebenso beruht darauf die vielfach wiederkehrende Sitte, entweder in der Aschenurne oder in dem sie bedeckenden Gefäßscherben

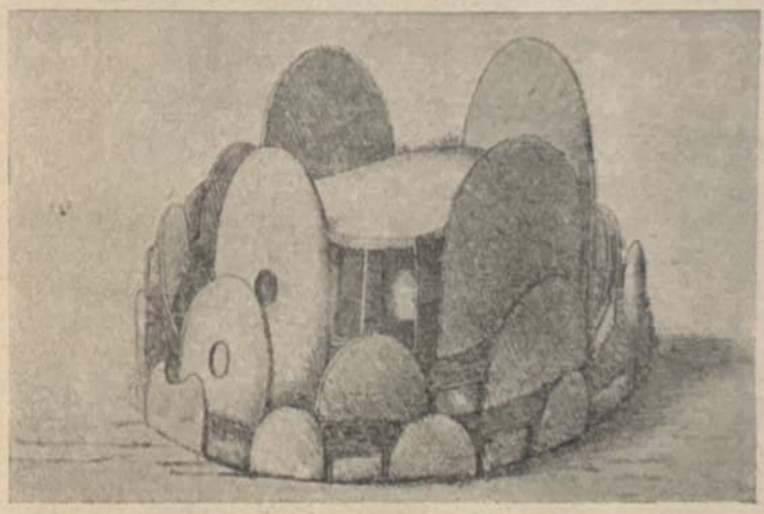


Abb. 62. Megalithgrab mit Giebellöchern aus Indien.

oder der Deckschale ein Loch, ein „Seelenloch", anzubringen, das den Zutritt der Seele zu ihren körperlichen Resten vermitteln sollte. Als Vorläufer dieser Sitte sind jedenfalls die Megalithgräber mit Giebelloch (Abb. 62 und 63) zu betrachten, doch könnte dieses auch nur zur dauernden Versorgung des Bestatteten mit Speise und Trank gedient haben (s. o. S. 31).

Eine besondere Schwierigkeit erwuchs dem Totenkult in den Fällen, wo man den Toten selbst aus irgendwelchen Gründen auf heimischem Boden nicht bestatten konnte. So beispielsweise, wenn er in feindliche Hände geraten oder an irgendeiner unbekannten oder unzugänglichen Stelle, im Meere usw. verunglückt war. Es blieb dann weiter nichts übrig, als ihm in üblicher Weise eine Grabstätte zu bereiten, in der Hoffnung, daß er selbst oder seine Seele dort einziehen werde[1]). Als solche Kenotaphien sind gewiß schon manche Dolmen, z. B. in der Gegend von Alvão in Portugal, aufzufassen, die nicht

[1]) Vgl. auch den S. 42 erwähnten Brauch bei den Langobarden.

die geringsten Spuren einer in ihnen stattgefundenen Bestattung aufweisen, und ganz ähnliche Beobachtungen hat man auch noch in späteren Perioden in Tumulis öfter gemacht (Schliemann, Troja 284ff.; Mannus XI/XII, 71).

Günstiger lagen die Verhältnisse schon, wenn der Betreffende zwar auch im fernen Lande verstarb, die Leiche aber in den Händen seiner Genossen blieb. Dann konnte man, wenn auch nicht den ganzen Leichnam, so doch wenigstens Teile von ihm als pars pro toto und als Seelensitz mit nach Hause nehmen und dort beerdigen, wie wir es vielfach in mittelalterlichen Schriften und Dichtungen, namentlich aus der Zeit der Kreuzzüge, bezeugt finden (Mannus, II. Erg.-Bd. 36). Noch im letzten russisch-japanischen Kriege soll es üblich gewesen sein, Haare oder sonstige Körperteile der gefallenen Japaner den Angehörigen behufs Bestattung in heimischer Erde amtlich zu übersenden.

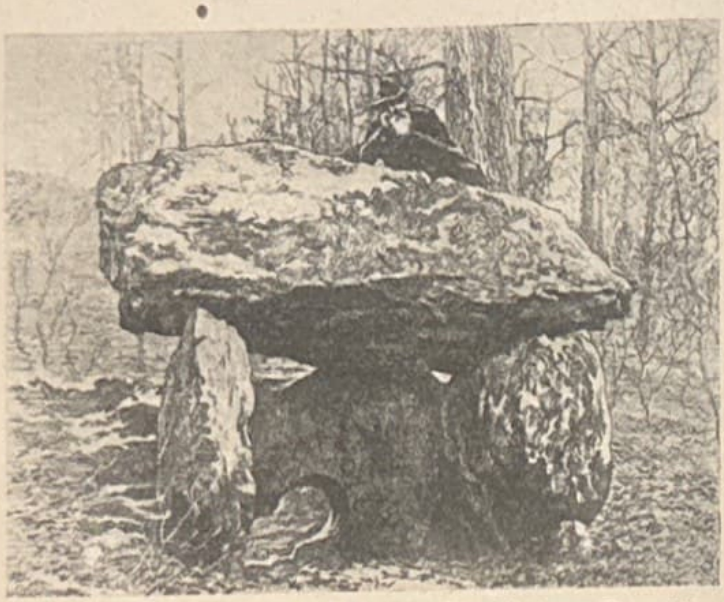


Abb. 63. Dolmen mit Giebelloch von Trie-Château, Dep. Oise.

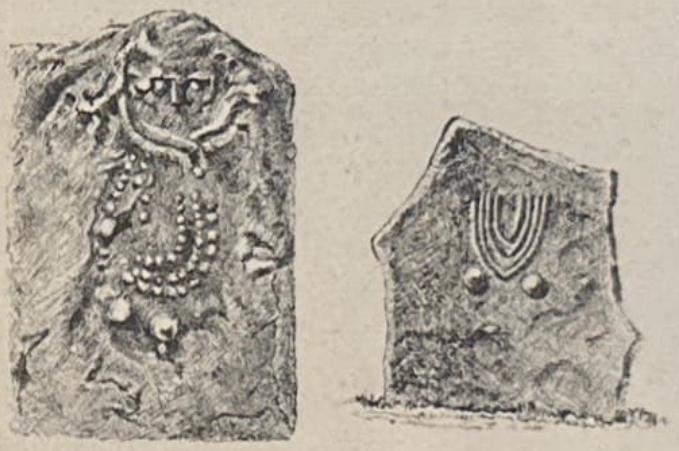
Ebenso ließ sich bei der Leichenverbrennung die Brandasche bequem mit nach Hause nehmen. Und daß dies tatsächlich geübt wurde, lehrt Ilias VII, 333, wo Nestor bei einem Waffenstillstande den Agamemnon und den anderen Fürsten rät:

Drum, wenn der Morgen erscheint, laß ruhen den Krieg der Achäer,
Daß wir gesamt auf Wagen die Leichname holen, von Rindern
Und Maultieren geführt; alsdann verbrennen wir alle,
Etwas entfernt von den Schiffen; damit einst jeder den Kindern
Bringe den Staub, wann wieder zum Vaterlande wir heimziehn.

Auch in diesen Fällen errichtete man jedoch gern an der Einäscherungsstätte ein Kenotaphion, ebenso wenn sich aus irgendwelchen Gründen eine Aufschiebung der endgültigen Bestattung erforderlich machte. So werden die Knochenreste des Patroklus, die erst nach dem Tode des Achilles mit dessen

Gebeinen zusammen in einen gemeinschaftlichen Grabhügel beigesetzt werden sollen, zunächst in einer goldenen Schale im Zelte des Achilles aufbewahrt, aber noch nicht in dem über dem Scheiterhaufen errichteten, vorläufig nur als Kenotaphion dienendem und daher vorerst auch noch „mäßigem" Grabhügel (vgl. Lienau, a. a. O. S. 861).

Mit dem sich mehr und mehr ausbildenden Seelenglauben und den damit Hand in Hand gehenden Bestattungsbräuchen hängt schließlich auch noch die Ausbildung einer Unterweltsvorstellung zusammen. Die eigentliche Wurzel für sie bildet offenbar die Bestattung der Toten in die Erde, die also fortab unter ihr hausten, anfangs jeder für sich allein, später, als man anfing größere Gemeinfriedhöfe zu errichten, vereint in einer besonderen Welt, dem Totenreiche. Wie über der Erde, so ragten auch unter der Erde einzelne Personen unter den übrigen hervor, und sie wurden daher zu deren Führern



a. b.

Abb. 64. Abgekürzte Darstellungen der mütterlichen Göttin.
a) Aus der „Allée couverte" von Aubergenville, Dep. Seine-et-Oise. Auf der Rückseite des Steins die vertiefte Darstellung einer Axt.
b) Aus der „Allée couverte de Dampmesnil" bei Gisors.
Nach Hörnes: Urgesch. d. bild. Kunst.

und Beherrschern. Und als man dann dazu überging, die „Mutter Erde" selbst zu personifizieren und in ihr eine besondere Gottheit zu erblicken, so wurde sie naturgemäß zur Beherrscherin der in ihrem Schoße weilenden Toten. Diese Vorstellung wurde auch noch dadurch unterstützt, daß die mütterliche Erde ähnlich wie der Mond auch schon infolge des alljährlichen Absterbens der Natur zum Tode in nahe Beziehungen trat. Ihre Hauptattribute in dieser Eigenschaft als Totengöttin bilden, wie wir bereits oben gesehen haben (S. 49), die leichenfressenden Dämonen: der Wolf, der Hund, der Eber, die Schlange usw. und anderseits das Beil, über dessen ursprüngliche Bedeutung weiter unten die Rede sein wird (S. 98 ff.). Darstellungen dieser Totengottheit kommen namentlich in den französischen Grabgrotten und Ganggräbern ziemlich häufig vor (Abb. 64). Außerdem sind auf sie vielleicht auch manche

der häufigen Tonstatuetten zu beziehen, die indessen auch ein einfaches Gebildopfer an Stelle der dem Toten ins Grab mitgegebenen Frau bedeuten könnten.

Mit dem Unterweltsglauben innig verknüpft ist die überall wiederkehrende Vorstellung von einem Unterweltsfluß. Sie wurzelt in dem schon mehrfach erwähnten alten Brauch, die Toten in Gewässer irgendwelcher Art zu versenken, die damit zu einer Scheide zwischen den Wohnungen der Lebenden und dem Aufenthalte der Toten wurden, bis schließlich daraus der Glaube an ein besonderes, jenseits des Gewässers, des Sees, des Stromes oder des Meeres gelegenes Totenland entstand. Mit dem Übergange zur Erdbestattung und der damit Hand in Hand gehenden Verlegung des Totenreichs in die Unterwelt wurde auch der die Toten von den Lebenden trennende Strom in die Unterwelt gerückt, den also die Toten überschreiten mußten, um in das Totenreich zu gelangen. Dieser Glaube an eine Bootfahrt nach dem Jenseits, das man sich wie den Sonnenuntergang meist im Westen dachte, ist sehr weit verbreitet. Er findet sich nicht nur bei zahlreichen Naturvölkern wie den Neuseeländern, Marquesas, und Fidschiinsulanern, den Dayaks, den Bewohnern der Philippinen und vor allem den Indianern Amerikas, sondern auch bei den Ägyptern, Babyloniern und Finnen und unter den indogermanischen Völkern vor allem bei den Indern, Griechen, Kelten und Germanen. Archäologisch läßt er sich aus den zahlreichen Schiffdarstellungen erschließen, denen wir eben sowohl auf nordischen, englischen und bretonischen Dolmen, als in den Gräbern von Anghelu Ruju begegnen (Abb. 65). Auf dieser Vorstellung beruht auch die weit verbreitete Sitte des sog. Charonpfennigs, d. h. der Brauch, dem Toten in den Mund ein Geldstück zu legen, damit er mit ihm den Fährmann für die Überfahrt über den Unterweltsfluß entlohne. Dieser Brauch, dem wir zuerst bei Aristophanes (Ran. 140 und 270) begegnen und den Diodor (I 2, 96) — freilich zu Unrecht [1]) — auf ägyptische Einflüsse zurückführt, findet

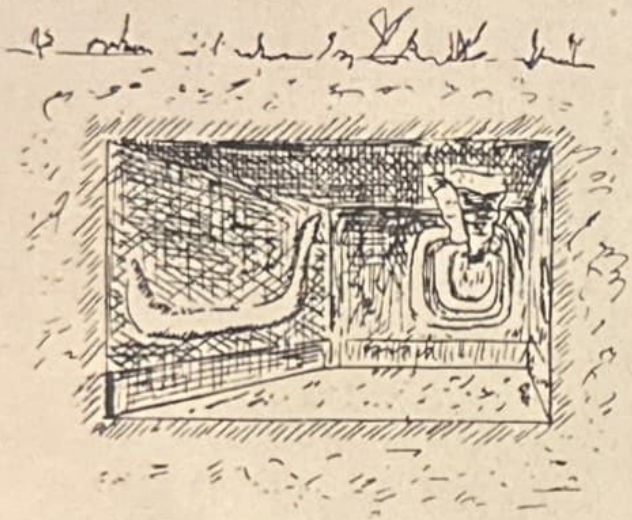


Abb. 65. Grab Nr. XXX von Anghelu Ruju mit Darstellung eines Totenschiffs an den Seitenwänden der Krypta. Mon. Ant. Linc. XIX, S. 506, Abb. 70.

[1]) Diodor übersieht, daß bei den alten Ägyptern Münzen nicht im Gebrauch waren (Babelon, Traité des monnaies grecques et rom., I, 1. part. col. 517).

sich auch noch in vielen Gegenden, wo die Erinnerung an die Bootfahrt ins Jenseits, also die ursprüngliche Bedeutung des Charonpfennigs, völlig verloren gegangen ist, wie namentlich in Mitteldeutschland. Archäologisch läßt sich diese Sitte besonders für die Völkerwanderungs- und jüngere römische Kaiserzeit nachweisen, aus der der Charonpfennig in den Gräberfeldern von Selzen, Oberolm, Trier, Chony (Dep. Aisne), Lêde in Ostflandern, Bruch a. d. Leitha u. a. m. belegt ist. Noch weiter zurück führen uns mehrere latènezeitliche Grabfunde, so unter anderem ein Frauengrab der Stufe C Reineckes von Vevey, in dem sich ein massaliotischer Obolus, wenn auch nicht im Munde, so doch neben der rechten Hand des Skelettes befand [1]). Ebenso kennt man mehrere Beispiele aus etruskischen und griechischen Skelettgräbern [2]), und auf einem Sarkophag der Villa Albani ist die Einführung des Charonpfennigs in den Mund der Leiche auch bildlich dargestellt [3]). In noch früherer Zeit erscheinen in den etruskischen und griechischen Gräbern statt der Münzen eiserne oder bronzene Bratspieße, die ja bis zur Einführung des geprägten Geldes als Wertmesser dienten und deren Name (ὀβολός) daher auch in das Münzsystem übergegangen ist [4]). Diese Mitgabe der Bratspieße ins Grab liefert uns auch den Schlüssel zum Verständnis der an sich doch höchst merkwürdigen Sitte, dem Toten den Charonpfennig statt in die Hand in den Mund zu stecken. Denn die ὀβολοί wurden eben ursprünglich nicht als Gerätegeld, sondern lediglich als Eßgerät, mit oder ohne Fleisch versehen, dem Toten beigegeben und zwischen die Zähne geklemmt, wie man bisweilen auch die Mündung eines Gefäßes zwischen die Zähne klemmte. Erst später erhielten sie die Bedeutung von Gerätegeld, indem man zugleich damit die Vorstellung von dem Fährgeld verknüpfte. Da man aber auch noch nach dem Bedeutungswechsel an dem alten Brauche, den ὀβολός zwischen die Zähne zu klemmen, festhielt, so blieb die Sitte schließlich auch noch bestehen, als man statt des Bratspießes wirkliches gemünztes Geld verwendete. Aus dieser Entstehungsgeschichte folgt zugleich, daß die Sitte des Charonpfennigs jedenfalls erst jüngeren Ursprungs und daß ihr Ursprungsgebiet in Griechenland zu suchen ist.

Statt mit dem Boote wird der Totenfluß nach manchen Sagen auch auf dem Rücken eines Fisches, namentlich eines Delphins [5]) oder in besonderen Schuhen durchquert, die auf der mit grünen Kräutern bewachsenen Unterweltswiese hängen. Daher stammt auch der weit verbreitete Brauch, dem Toten neue und besonders feste Schuhe anzuziehen, die der Nordländer

[1]) A. Naef, Le cimetière gallo-helvète de Vevey. Anz. f. schweiz. Alt. 1902/03. S. 33.

[2]) Maury, Religions de la Grèce ant. II, S. 153.

[3]) Gerhard, Antike Bildwerke. Tafel 109.

[4]) J. Déchelette, Les origines de la drachme et de l'obole; Rev. numismat. 1911, S. 1 ff.

[5]) O. Keller, Tiere d. klass. Altert. in kulturhist. Bez., Innsbruck 1887, S. 231. Dieses „Arionmotiv" ist dann auch auf die Sonne übertragen worden. Vgl. S. 127.

helskór nennt [1]). Auch dieser Brauch ist archäologisch vielfach bezeugt. So fanden sich in einigen Gräbern des Gräberfeldes von Oberflacht hölzerne, mit Kerbschnittornamenten bedeckte Totenschuhe, die nur eine funerale Bedeutung haben können, und ähnliche Beobachtungen hat man auch in ägyptischen Gräbern aus byzantinischer und römischer Zeit gemacht, in denen Sandalen oder Schuhe, bald mit deutlichen Gebrauchsspuren, bald völlig neue, allem Anschein nach eigens für die Bestattung gearbeitete, nicht selten vorkommen. Ja derartige Schuhe als Totenbeigaben erscheinen vereinzelt sogar in Mumiengräbern der altägyptischen Zeit (Forrer, R. L. S. 842 f.) und auch die auf Megalithgräbern bisweilen dargestellten Fußsohlen (Pr. Z. IV, 195) gehören vielleicht hierzu.

Nach einer dritten Mythengruppe erfolgt der Übergang über eine Brücke. So gelangt Hermodr über den speerwimmelnden Strom Gjoll, „die Lärmende", als er, um Baldr aus Hels Gewalt zu befreien, in die Unterwelt, den Niflheim, eindringt. Und nach einer offenbar christlich beeinflußten Sage, die ich bei den Chewsuren kennen lernte, müssen die Toten auf einer ganz schmalen Brücke über einen Fluß, der mit siedendem Pech gefüllt ist; Übeltäter fallen in den Fluß hinein [2]), wie nach ind. Glauben in den siedenden Vaitarani (S. 202).

Während auf der Stufe des reinen Jägertums der Blick des Menschen im wesentlichen an der Erde haftet, erheben sich seine Augen von der Einführung des Ackerbaus ab mehr und mehr gen Himmel. War doch das Gedeihen der Pflanzen in erster Linie von dem befruchtenden himmlischen Naß und den Licht und Wärme spendenden Gestirnen abhängig. Entsprechend dieser neuen Weltanschauung wurden auch die Seelen der Verstorbenen in den Himmel versetzt, zudem sie sich als Lufthauch oder in Vogelgestalt emporschwingen, und insbesondere dachte man sich die Sterne als Sitze der Toten oder wohl gar als diese selbst. Bekannt ist, daß die Litauer die Milchstraße mit ihren zahllosen Sternen als Pfad der Vögel bezeichnen, und überall glaubt man in einzelnen Sternen und Sternbildern Personen wiederzuerkennen, die einst auf der Erde eine Rolle spielten. (Vgl. a. S. 41.)

Hauptsächlich aber erblickte man im Monde das Reich der Toten, da ja der Mond mit seinem ewigen Werden und Vergehen noch mehr wie das alljährliche Erblühen und Absterben der irdischen Natur ein Abbild des Lebens und Sterbens des Menschen darstellt. So übernimmt fortab die Mondgottheit die Rolle, die bisher der mütterlichen Erde zufiel; statt dieser wurde nunmehr jene zur Beherrscherin des Totenreiches, und mit den Funktionen der bisherigen Totengottheit übernahm sie auch deren Attribute, die leichenfressenden Dä-

[1]) Müllenhoff, D. A. K. V, 113 f.

[2]) Ähnliche Vorstellungen von der gefahrvollen Überschreitung des Unterweltsgewässers kehren auch bei den Naturvölkern wieder. So muß bei den den Apapocuva benachbarten Kaingúgn Südamerikas die Seele auf ihrem Wege nach dem Jenseits auf einem schlüpfrigen Pfade über einen Sumpf, in dem ein riesiger Krebs lauert (Z. f. E. 1914, S. 372).

monen und das Beil. Am schärfsten ausgeprägt ist diese Vorstellung bei den Indern, doch tritt sie uns auch bei den übrigen indogermanischen Völkern ebenso wie bei zahlreichen Naturvölkern deutlich genug entgegen (vgl. S. 97 ff. u. 145 ff.).

IV. Beseelung der Natur.

Wir hatten oben gesehen, daß sich der Mensch auf der untersten Stufe seiner Entwicklung jedes lebende und leblose Ding mit gewissen geheimnisvollen Kräften oder Eigenschaften ausgestattet denkt, die ganz automatisch auf die Umwelt übergehen und in ihr ihre schlimmen oder guten Wirkungen entfalten. Nur ein kleiner Schritt vorwärts war es, in diesen tatsächlich beobachteten oder nur auf Grund falscher Beobachtungen angenommenen Wirkungen die willkürlichen Äußerungen eines in dem Gegenstande selbst hausenden lebenden Wesens zu erblicken, dem die gleichen Empfindungen und die gleichen Triebe eigen sind, wie dem Menschen selbst. Ein Kind, das sich an die Tischkante oder einen Stein gestoßen hat, schilt ihn mit vorwurfsvollen Blicken aus oder schlägt wohl gar nach dem vermeintlichen Übeltäter, und ebenso vermahnt es mit der ernsthaftesten Miene den Holzklotz oder den Stein, mit dem es spielt, und der immer wieder umfällt, so oft es ihn auch aufgerichtet hat. Es belebt oder beseelt also ganz instinktiv und unbewußt die Dinge, die es um sich sieht, und ein ähnlicher Drang oder Trieb, nur ungleich mächtiger, wird gewiß auch bei dem primitiven Menschen wirksam gewesen sein.

In noch weit höherem Maße aber mußte der Mensch zu einer Naturbeseelung durch die in der Natur sich tagtäglich abspielenden und sich endlos wiederholenden Vorgänge und Veränderungen geführt werden, durch alle jene mannigfaltigen Erscheinungen, die mit einer sicht-, fühl- und hörbaren Bewegung verbunden sind und die schon allein deshalb den Eindruck von etwas Lebendigem machen. Der vom Himmel niederfahrende Blitz und der rollende Donner, die phantastische am Himmel dahinziehende Wolke, das Wellenspiel auf dem Teiche, die sprudelnde Quelle und der reißende Fluß, das Erbeben der Erde und der grauenerregende Ausbruch feuerspeiender Berge, die gefräßig zehrende Flamme, der von steiler Bergeshöhe niederprasselnde Felsblock, der wehende Wind und der brausende Sturm, die Bewegung der Zweige und das Wogen der Halme, das Hervorsprießen der jungen Knospen und das Wachstum der Pflanzen, der Wechsel von Tag und Nacht, von Licht und Finsternis, von Sommer und Winter, die Tagesfahrt der Sonne und der wunderbare Wechsel der Mondgestalt, die Bewegung der Sterne am Himmel und die schnell dahinfahrenden Sternschnuppen oder prasselnd herniederstürzenden glänzenden Meteore. Alle diese Erscheinungen, die bald durch das Unerwartete und Plötzliche ihres Auftreten, bald umgekehrt durch ihre rhythmische Wiederholung imponierten, wurden dem primitiven Menschen nur verständlich, wenn er sich entweder einen unsichtbaren Urheber dahinter dachte, oder wenn er die

Erscheinung selbst personifizierte. Denn beide Vorstellungen sind denkbar. Den über den Körper hinfahrenden Windhauch konnte man ebensowohl als das Blasen irgend eines verborgenen Wesens auffassen, gleich dem Lufthauche, den der Mensch selbst mit seinem Munde hervorbringt, wie als lebendiges Wesen, das durch die Luft dahinfährt. Ebenso konnte man sich den Blitz als selbständige lebende Erscheinung, oder als glänzende Wurfwaffe irgend einer in den Wolken steckenden Person vorstellen, wie den Pfeil, den der verhaßte Feind aus sicherem Versteck gegen den ahnungslos umherschweifenden Jäger abschickt. Und das Gleiche gilt schließlich für alle sonstigen Naturerscheinungen. Welche von diesen beiden Auffassungen die ursprüngliche ist, ist nicht immer sicher zu entscheiden. Im allgemeinen aber scheint die Personifikation der Erscheinungen selbst die ältere Vorstellung zu sein. Das sehen wir beispielsweise sehr deutlich bei den Sturmmythen. Bei allen Mythen, die den Eindruck sehr hohen Alters machen, ist der Sturm selbst personifiziert. Erst in den jungen Mythen wie beispielsweise im Äolusmythus, sind die Winde in der Hand eines besonderen Wesens, das sie für gewöhnlich in Schläuchen oder sonstigen Behältern eingeschlossen hält und je nach Belieben daraus hervorläßt. Aber selbst dann werden sie noch personifiziert gedacht, denn der Sturmgott gebietet über sie, er schilt sie, wenn sie eigenmächtig davonfliegen, er gibt ihnen ihr Ziel an und ruft ihnen ein befehlendes Halt oder ein zürnendes quos ego zu. Und ganz ähnliche Sturmmythen wiederholen sich auch anderwärts. Noch im heutigen Litauen lebt die Sage von dem riesengestaltigen Sturmgotte Perdeytus fort, der auf dem Grunde des Meeres oder auch in einem Lufthause wohnt, die Winde in einem ledernen Sack eingesperrt hält und sie sorgsam behütet. Die Winde aber streben beständig danach sich aus dem Sacke zu befreien, und manchmal gelingt es ihnen, und dann fährt Perdeytus hinter ihnen her und peitscht sie, sobald er sie eingefangen und wieder in den Sack eingesperrt hat, gehörig durch. Ebenso leuchtet diese Vorstellung noch deutlich in mehreren von Olaus Magnus und anderen übermittelten Sagen durch, nach denen finnische Zauberer günstigen Wind verkauften, den sie in Knoten eines langen Fadens einknüpften. Dieser Windhandel findet sich auch noch in vielen Märchen der Ostseeländer wieder, z. B. in den von Karl gesammelten „Danziger Sagen". Ein Danziger Schiffer hatte sich in Schweden drei Winde in drei Knoten eingebunden. Ein paar Matrosen unter seinen Gefährten fanden das Tuch und glaubten, er habe Geld in den Knoten und öffneten sie. Sogleich brachen fürchterliche Stürme los und das Schiff ging unter. Ein ähnliches Abenteuer berichten die von Müllenhoff gesammelten „Märchen und Sagen aus Schleswig-Holstein", und auch der allgemein unter den Matrosen verbreitete Glaube, daß man den Wind durch Pfeifen hervorlocken und durch sonstige Künste zum Umschlagen bewegen könne, gehört hierher.

Besonders scharf ausgeprägt finden wir diese Naturbeseelung und dieses Naturgefühl bei den Indern. „Es lebt in so vielen herrlichen Liedern

ihrer ältesten Poesie, im Rigveda, und das Einzelgefühl bricht sich hier schon Bahn, um dann in den Upanischaden zur Höhe philosophischer Erkenntnis, zum „tat tvam asi" sich zu erheben, zu der Einsicht, daß der Kern unseres eigenen Wesens uns überall aus der Natur in die Augen schaut und nur alles daran liegt, unser Einssein mit der Natur, mit der ganzen umgebenden Welt zu erkennen [1])."

Ähnlich war es auch ursprünglich bei den Persern, die uns noch Herodot als reine Naturverehrer schildert. Freilich trat bei den östlichen Zweigen dieses Volkes an die Stelle der alten Naturverehrung schon frühzeitig der Kult eines rein geistigen, moralischen Gottes, des Ahuramazdâ, indes war das arische Naturgefühl doch so tief eingewurzelt, daß neben dem neuen Gott auch die alten Naturgötter, wie namentlich das Feuer und das Wasser, weiter bestehen blieben.

Wie reich entwickelt das Naturgefühl bei den Griechen war, zeigt uns besser als viele Worte ein Blick in die homerischen Gedichte, in denen es uns überall in den lebhaftesten Farben entgegentritt. Und nicht weniger offenbart es sich in der griechischen Kunst, in der Plastik und Vasenmalerei.

Nicht in gleich reichem Maße ausgebildet erscheint es bei den Römern, deren auf praktische und materialistische Ziele gerichteter Sinn die aus der indogermanischen Urzeit ererbten feinen Empfindungen schon frühzeitig verkümmern ließ. Indes haben sich zahlreiche Reste der alten Naturverehrung in Gestalt der Silvanen, der Erntegötter und Erntebräuche, in so manchen Göttern der Indigitamenta u. a. m. auch bei ihnen lebendig erhalten [2]).

Um so gewaltiger tritt uns die Naturverehrung bei den Germanen, namentlich den nordischen Zweigen, entgegen, deren tiefempfundene Mythen in reicher Farbenpracht und lebendiger Sprache von der Großartigkeit der Natur und ihren Schrecknissen, dem grollenden Donner und zuckenden Blitz, den wuchtigen Bergriesen und niederstürzenden Felsblöcken, den starrenden Eisfeldern und Schneelawinen, der unheimlichen Glut der Flamme, dem orkanbewegten Meere usw., aber auch von ihren freundlichen Zügen, dem blauen Himmelsäther und der grünenden Flur, dem geheimnisvollen Rauschen des Waldes und der murmelnden Quelle, dem glühenden Sonnenball und dem Silberglanze des Mondes und der Sterne, zu reden wissen.

Und nicht weniger ausgebildet erscheint dieses Naturgefühl endlich auch bei den baltisch-lettischen Völkern. „Wer jemals das lettische Sonnwendfest miterlebt, wer dabei sich und sein Haus und alles ringsum im Schmuck der unzähligen Kränze und Maien gesehen, die Ligo-Lieder singen gehört hat, der weiß etwas von dem fast berauschenden Naturgefühl der primitiven Vegetationsfreude, der Sonnenwärme- und Sommerwerdelust

[1]) v. Schroeder, I, S. 206.
[2]) a. a. O.

der Letten. ..... Und wer die Götterverzeichnisse der alten Litauer sich ansieht, der wird ähnliche Eindrücke gewinnen: Ein Birkengott, ein Bienengott, eine Buschfrau, ein Waldgott, ein Gott des Rindviehs, ein Gott der Kälber, ein Gott der Lämmer, ein Gott der Schweine, ein Gartengott, ein Getreidegott, ein Hirtengott, der für die Fütterung sorgt, ein Eichengott, ein Ebereschengott, ein Brunnengott, ein Gott der duftigen Badequaste aus belaubten Birkenzweigen, um von Sonne und Mond zu schweigen — es sind alles Zeugen für das Naturgefühl eines Volkes, dem die ganze Natur lebendig und göttlich beseelt war [1])."

Der Glaube an die Allbeseelung der Natur und die Personifikation der elementaren Naturgewalten ist also ein gemeinindogermanischer Zug, und da dieser Gedanke, wie wir weiter unten an einzelnen Beispielen sehen werden, im allgemeinen auch überall in der gleichen Form seinen Ausdruck gefunden hat, so müssen wir seine Entstehung bis weit in die indogermanische Urzeit zurückverlegen. Wenn wir trotzdem in der späteren Ausgestaltung der Naturmythen bei den indogermanischen Einzelvölkern auch zahlreiche Abweichungen wahrnehmen können, so erklärt sich dies eben dadurch, daß diese Mythen mit der Ausbreitung und späteren Wanderung der Indogermanen von dem Boden, auf dem sie entstanden waren, in neue Gebiete verpflanzt wurden, in denen sie wegen der völlig veränderten äußeren Bedingungen, den klimatischen Verhältnissen, der Bodengestaltung, der Tier- und Pflanzenwelt u. a. m. den Zusammenhang mit den Naturerscheinungen verloren, denen sie ihre Entstehung verdankten. In den nordischen Mythen sehen wir die Götter in einem unaufhörlichen Kampfe mit den entfesselten Naturgewalten, die man sich nur als Riesengestalten vorstellen konnte. Im Süden dagegen wird vieles, was dem Nordländer als daseinsfeindlich erscheint, nicht in der gleichen Weise empfunden: der lange Winter, die starrenden Eis- und Schneefelder, die Mark und Knochen durchschauernden Winterstürme, die undurchdringlichen, alles verhüllenden Nebel usw. Dem Bewohner des Nordens stehen also zahllose, das Leben erschwerende Naturgewalten entgegen, denen gegenüber er sich völlig machtlos fühlt, und er schafft sich daher Götter, die ihm in seinem schweren Kampfe ums Dasein und gegen die feindlichen Naturgeister beistehen. Dies zeigt besonders deutlich die Ausgestaltung des volkstümlichen Bauerngottes Thor, der mit den elementaren Naturgewalten in ständigem, nie rastendem Kampfe steht und dessen Kämpfe sich gegen die alljährlich wiederkehrenden winterlichen Schrecknisse immer und immer wieder erneuern. In der griechischen Mythologie dagegen ist dieser Gigantenkampf ausgekämpft, und die Götter können sich einer beschaulichen Ruhe hingeben, die höchstens ab und zu einmal durch vereinzelte Aufrührer gestört wird. Die nordische Mythologie stellt daher gewissermaßen den ersten Akt eines

[1]) a. a. O. I, S. 208.

gewaltigen mythologischen Dramas dar, in dem noch alles in Bewegung ist, während der Gigantenkampf der griechischen Mythologie die Schlußapotheose bildet, mehr ein lebendes Bild, als eine wirkliche Handlung (E. Krauße).

V. Der Dämonenglaube.

Die Wurzeln des Dämonenglaubens werden heute vielfach nur in der Allbeseelung der Natur gesucht, aber kaum mit Recht. Außer diesem hat sicher auch der Glaube an die Seelen der Verstorbenen sehr wesentlich zur Entstehung des Dämonenglaubens beigetragen. Nicht nur ließ die Phantasie des Volkes, wie wir oben gesehen haben, die Seelen der Verstorbenen in die gleichen Naturelemente einziehen, die auch von den Naturgeistern belebt waren, so daß beide Vorstellungskreise mehr oder weniger völlig zusammenflossen, sondern es mußte auch im Laufe der Zeit der Zusammenhang der aus dem Seelenglauben erwachsenen mythischen Gebilde mit den Totengeistern immer mehr gelockert werden, bis er schließlich vollständig verschwand und völlig selbständige dämonische Wesen übrig blieben. Zeigte sich an irgendeiner Stelle ein tierförmiges oder sonstwie gestaltetes spukhaftes Wesen, so wußte wohl die lebende Generation noch, daß es die Seele eines dort getöteten oder bestatteten Menschen war, die in der Nähe ihres Grabes weilte und die Vorübergehenden ängstigte. Aber schon der folgenden Generation ging dieser Zusammenhang verloren und nur die Spukgestalt blieb weiter bestehen [1]). Und genau so lösten sich auch die Naturgeister von den Elementen los, in denen sie ursprünglich wurzelten. Auch sie wurden daher vielfach zu völlig selbständigen Existenzen umgestaltet, deren ursprüngliche Bedeutung schon bald aus dem Bewußtsein des Volkes entschwand.

Außer den beiden bisher behandelten kommen aber auch noch mancherlei andere Quellen für den Dämonenglauben und seine weitere Ausgestaltung in Betracht. Sich bewegende Schatten, z. B. vorüberziehender Wolken, Wasser- und Luftspiegelungen, Spiegelungen irgendwelcher frei auf der Erdoberfläche liegender glänzender Gegenstände, phantastisch geformte Felsbildungen, die einigermaßen einem menschlichen Kopf oder einer Tier- oder Menschengestalt gleichen, wie der Barbarafelsen in der Sächsischen Schweiz und verschiedene Felsbildungen in Franken und anderwärts, kahle, phantastische Baumstümpfe u. dgl. m. können recht wohl den Eindruck tierischer oder menschlicher Wesen hervorgerufen haben, die um so unheimlicher wirkten, je unheimlicher und

[1]) Mit welcher Zähigkeit Spukgestalten an einer bestimmten Bodenstelle haften bleiben, zeigt besonders das überaus häufige Vorkommen derartiger Erscheinungen an alten vorgeschichtlichen Begräbnisplätzen. Namentlich finden sich an diesen gern Hunde, deren Bedeutung als leichenfressende Dämonen und Unterweltstiere wir oben kennen gelernt haben. Diese Bodenständigkeit der an den vorgeschichtlichen Urnenfeldern haftende Sagen legt auch die Annahme der Bodenbeständigkeit der betreffenden Bevölkerung nahe, die die altüberlieferten Sagen den neuankommenden Fremdstämmen übermittelte.

stiller die Landschaft und je erregbarer die Phantasie des Beschauers war. Wie oft kommt es vor, daß der Widerschein eines sich bewegenden Fensterflügels des gegenüberliegenden Hauses an der dunklen Wand des eignen Zimmers als heller Lichtstreifen dahinhuscht, der sich bei Personen mit einigermaßen erregbarer Phantasie sofort zu einer gespenstischen menschlichen Gestalt verdichtet. Nach dem Maasübergange in Belgien, der ersten größeren Schlacht während des Weltkrieges, an der mein Korps beteiligt war, glaubte ein Posten nachts plötzlich einen Franzosen in einiger Entfernung vor sich aufrecht stehend zu sehen. Er schoß sogleich auf ihn, doch blieb die Gestalt ruhig stehen. Er feuerte abermals, aber mit dem gleichen Erfolge, und dann in seiner Aufregung immer schneller, bis sämtliche Patronen bis auf eine verschossen waren. Mit ihr brachte er sich selbst eine tödliche Verletzung bei. Der vermeintliche Franzose entpuppte sich nachträglich als ein einfacher Baumstumpf, der sich in der von der Schlacht her noch stark erregten Phantasie des Postens zunächst zu einer einfachen menschlichen und dann zu einer übermenschlichen Gestalt entwickelt hatte. Bei der großen Furchtsamkeit, die den Naturvölkern, namentlich nachts, eigentümlich ist, werden ähnliche Illusionen sicherlich sehr häufig vorgekommen sein und dann die Grundlage für die Entstehung irgendwelcher dämonischer Wesen gebildet haben, die also weder mit Totengeistern noch mit elementaren Naturgewalten etwas zu tun hatten.

Nicht wenig mögen auch die bei Krankheiten gemachten Beobachtungen zur Entstehung des Dämonenglaubens beigetragen haben. Wenn aus dem After oder gar aus dem Mund oder der Nase, wie es ja besonders bei Kindern oft der Fall ist, regenwurmartige Tiere (Ascaris lumbricoides) hervorkommen, so mußten sich diese eben für den Primitiven als dämonische, den Menschen ängstigende und schädigende Wesen darstellen, die also weder mit der Seele eines Verstorbenen, noch mit der Naturbeseelung etwas zu tun haben. Besonders bemerkenswert und für die feine Beobachtung kennzeichnend ist es, daß man auch in gewissen Insekten, vor allem in Fliegen, Wanzen, Läusen, Flöhen und Mücken fiebererregende Krankheitsdämonen erblickte, eine Vorstellung, der wir noch heute bei vielen slawischen Völkern begegnen. In Böhmen, Serbien und anderwärts glaubt man, wie auch schon im Altertum, daß die den Unterleibstyphus und ähnliche Krankheiten erzeugenden Geister in ganz bestimmten Brunnen, Tümpeln oder sonstigen Gewässern hausen. Und das Auftreten der Pest — ich erinnere nur an den als Pestgott verehrten und durch eine Maus versinnbildlichten Apollo Smintheos — brachte man im ganzen Altertum mit Mäusen in Verbindung. Alle diese Anschauungen haben bekanntlich durch unsere heutige Bakteriologie eine merkwürdige Bestätigung erfahren [1]). Auch bei ihnen handelt es sich also um primäre,

[1]) Wilke, Aus dem Reiche der vorgeschichtlichen Medizin. Med. Klinik, Jahrg. 1913. Nr. 38—40.

unmittelbar aus realen Beobachtungen entwickelte Vorstellungen, die weder mit dem Seelenglauben noch mit dem Glauben an Naturgeister unmittelbar zusammenhängen.

Eine besonders wichtige Quelle für die Vorstellung von dämonischen Wesen bilden endlich mancherlei angeborene pathologische Erscheinungen

Abb. 66. Schlange mit zwei Köpfen (vgl. dazu Abb. 94 auf S. 86).

Abb. 67. Dreibeiniger Vogel; das dritte Bein entstanden durch eine Verwachsung von zwei überzähligen Beinen.

und namentlich die gar nicht so selten vorkommenden Mißbildungen [1]). Die meisten Menschen haben ein gewisses unbehagliches Gefühl, wenn sie sich gegenüber einem Menschen mit irgendwelchen körperlichen Gebrechen befinden: gegenüber einem Buckligen, einem Blinden, einem Taubstummen, einem Menschen mit verkrüppelten Händen oder Füßen, einem Menschen mit irgendeiner auffallenden Geschwulst usw. Können schon wir kulturell so hochstehenden Europäer dieses Gefühl, über das wir uns selbst keinerlei Rechenschaft zu geben vermögen, das aber zum guten Teil in unserem ästhetischen Empfinden wurzeln mag, nicht ganz unterdrücken, um wie viel mächtiger muß es auf den primitiven Menschen eingewirkt haben, der solchen Vorkommnissen gegenüber völlig rat- und verständnislos dastand. Und handelt es sich nun gar um Erscheinungen seltener Art, wie um schwerere angeborene Mißbildungen, so muß die Wirkung geradezu eine überwältigende gewesen sein. Man stelle sich nur mal vor, der primitive Mensch stößt bei seinen Streifzügen plötzlich auf eine Schlange mit zwei Köpfen (Abb. 66) oder eine dreibeinige Elster oder Kröte (Abb. 67 und 74) oder eine Wildkatze mit sechs Beinen (Abb. 78) oder gar auf ein nach Art der Siamesischen

Abb. 68. Zwilling mit zwei Köpfen u. zwei Armpaaren, aber einfachem Unterkörper.

[1]) Wilke, Einfluß des Sexuallebens auf die Mythologie und Kunst der indoeurop. Völker. Mitteil. d. Wien. Anthrop. Ges. 1912. — Derselbe, Indien, Orient und Europa. S. 166—228.

Zwillinge verwachsenes Zwillingspaar oder auf einen Menschen mit zwei Köpfen oder mit Vermehrung der Arme (Abb. 68). Er wird gewiß im höchsten Grade erschrocken davongelaufen sein und dann daheim seinen Angehörigen und Stammesgenossen noch an allen Gliedern zitternd von seinem Abenteuer berichtet haben, wobei seine aufgeregte Phantasie das Erschaute noch bedeutend vergrößerte und veränderte. Und jeder, der davon hörte, erzählte es weiter, und der Vater erzählte es dem Sohne und dieser dem Enkel und Urenkel, und jeder fügte ungewollt und unbewußt etwas Neues hinzu. So entstanden im Laufe der Zeit eine ganze Menge dämonischer Gestalten als völlig selbständige Wesen, die dann später wohl mit den Seelen- und Naturgeistern verschmelzen konnten und sicherlich auch vielfach mit ihnen zusammengeflossen sind, aber nicht notwendig mit ihnen zu verschmelzen brauchten. Allerdings pflegt man derartige dämonische Wesen gewöhnlich als freie Schöpfungen der dichterischen Phantasie des Volkes aufzufassen, die nur erfunden worden seien, um damit das Schreckhafte der Seelen- und Naturdämonen zu versinnbildlichen oder sonstige Naturerscheinungen, wie den Wechsel zwischen zu- und abnehmendem Mond und ähnliches, oder gar irgendwelche Abstraktionen, wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die göttliche Dreifaltigkeit, den Unsterblichkeits- und Auferstehungsgedanken u. a. m. verständlich zu machen oder zu symbolisieren. Indessen ist eine solche Entstehung dieser Dämonengestalten psychologisch im höchsten Grade unwahrscheinlich. Die Phantasie schafft niemals etwas völlig Neues, sondern sie verändert nur qualitativ und quantitativ bereits bekanntes oder schafft aus diesem neue Kombinationen. Die Deutung des Siebengestirns als Wagen war erst möglich, nachdem man auf der Erde den Wagen kennen gelernt hatte, ebenso wie die Entstehung des in Südwestdeutschland heimischen Fahrraddämons, der an einer bestimmten Wegestelle den Radlern die Gummireifen zersprengt, erst im Zeitalter des Fahrrades möglich wurde. Genau so konnte sich die Vorstellung von zwei- oder mehrköpfigen Tieren oder Menschen und ähnlichen Gebilden erst entwickeln, nachdem man in der Natur wirklich derartige Wesen beobachtet hatte. Auf Phantasie beruhte nur die Übertreibung des Erlebten und Erschauten und seine Übertragung auch auf andere Wesen, als bei denen man es tatsächlich wahrgenommen hatte.

Abb. 69. Opisthopode, nach Hartmann Schedels Chronik.

Es kann hier nicht der Ort sein, auf alle diese mannigfachen phantastischen Dämonengestalten und ihre Herleitung im einzelnen einzugehen. Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern. In verschiedenen indogermanischen Mythen begegnen wir der Vorstellung von Menschen mit rückwärts gedrehten Füßen, ja in Indien wußte man zur Zeit des Gelius und Megasthenes sogar von einem ganzen Volke derartiger Menschen, den

Opisthopoden, zu erzählen, die aber trotz dieser Füße sehr schnell laufen konnten (Abb. 69). Derartige Mißbildungen kommen tatsächlich bisweilen vor. Sie sind eine Folgeerscheinung zu geringer Fruchtwassermengen und der dadurch bewirkten Raumbeengung im Ei, infolge deren die Füße so stark an den Körper herangepreßt und unter Umständen auch verdreht werden, daß diese Haltung auch nach der Geburt bestehen bleibt. Außer dem Volke der Opisthopoden wurde diese Mißbildung auch noch dem Religionsstifter Mani angedichtet. Man kann sich nur schwer vorstellen, wie der Mensch auf solche merkwürdige Wesen verfallen sein sollte, wenn ihn nicht tatsächliche Vorkommnisse dazu geführt hätten.

Eine andere ziemlich seltene, dafür aber um so auffälligere Mißbildung ist der „Sympus", die Verwachsung der unteren Extremitäten, die der be-

Abb. 70. Menschlicher Fötus mit Sirenenbildung.

Abb. 71. Silexfigur von Wolosowo.

treffenden Person ein fischschwanzartiges Aussehen verleiht und die man daher auch recht bezeichnend „Sirenenbildung" nennt (Abb. 70). Diese Mißbildung hat offenbar zu zwei Mythengruppen den Anstoß gegeben. Einmal zur Vorstellung von Fischmenschen, wie wir sie in dem indischen Gangâ und Yamunâ, dem babylonischen Ea und Oannes des Berosus, in Triton, Eurynome u. a. m. und namentlich auch in unseren Nixen vor uns haben. Darstellungen derartiger Wesen sind ja in der späteren Kunst außerordentlich häufig, daß man aber auch schon in der Steinzeit derartige Vorstellungen gehabt hat, zeigt eine Silexfigur von Wolosowo in Zentralrußland, deren Oberteil von einem zwar rohen, doch deutlich erkennbaren Menschenkopf und zwei primitiven Armstümpfen von der Art der donauländischen Idole

gebildet wird, während der untere Teil des Körpers in einen sehr deutlichen Fischschwanz ausgeht (Abb 71). Daß man derartige, ursprünglich aus rein realen Beobachtungen hervorgegangene Wesen späterhin mit den im Wasser lebenden Natur- und Seelengeistern, den Vorläufern nachmaliger Göttergestalten, und ebenso mit bestimmten astralen Erscheinungen in Beziehung brachte, ist ohne weiteres begreiflich (vgl. a. S. 175 u. Abb. 212).

Noch deutlicher tritt der kausale Zusammenhang zwischen realem Vorbild und mythischem Gebilde bei der zweiten Gruppe von Fabelwesen hervor, den Skiapoden, die nur ein Bein besaßen, mit dem sie aber sehr schnell zu laufen vermochten (Abb. 72). Der Fuß war so groß, daß sie ihn beim Lagern auf den Boden als Sonnenschirm benutzen konnten, daher auch ihr Name Skiapoden („Schattenfüßler"). Ein Vergleich der mittelalterlichen Darstellungen mit unserer Zeichnung (Abb. 70) zeigt ohne weiteres, wie man auf den Gedanken von solchen schnurrigen Wesen verfallen sein muß.

Abb. 72. Skiapode. Hartmann Schedels Chronik, 1493. (Ähnliche Wesen bei den Taulipang und Arekunaindianern.)

Wie bei Menschen, so kommt auch bei Tieren eine solche Sirenenbildung, die dann zu Dreibeinigkeit führt, nicht allzuselten vor. Im europäischen Sagenkreise finden sich derartige dreibeinige Tiere namentlich in der durch fast ganz Europa durchgehenden, aber auch sonst noch weit verbreiteten Sage vom wilden Jäger, in dessen Gefolge alle möglichen dreibeinigen Tiere: Pferde, Ziegen, Hunde, Hasen, Hirsche usw. erscheinen (Abb. 73). Außerdem werden die Hexen gern in Gestalt dreibeiniger Hasen und sonstiger Tiere gedacht, und auch in

Abb. 73a. Dreibeiniger Hund auf einem Zylinder von Susa; 1/1. Mém. de la Déleg. en Perse T. VIII, S. 21, Fig. 47.

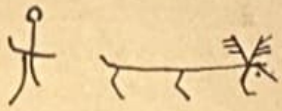


Abb. 73b. Swastikaartige Menschenfigur und dreibeiniger Hirsch auf einem Spinnwirtel von Troja.

mancherlei lokalen Sagen kehrt dieses Motiv wieder. Auch bei den Indo-Iraniern kommen ganz gleiche Vorstellungen vor. So erscheint in der iranischen Mythologie ein dreibeiniger Esel, der durch sein Schreien alle nützlichen Wassertiere befruchtet, und verwandte Sagen finden sich selbst noch in Japan und China (Abb. 74). Künstlerisch verwertet ist dieses Motiv mehrfach auf alttroischen Spinnwirteln und namentlich auf protoelamitischen Zylindern von Susa, auf denen sich besonders dreibeinige Ziegen und Hunde dargestellt finden (Abb. 73)

Eine nur unwesentliche qualitative Veränderung des aus derselben Beobachtung unmittelbar hervorgegangenen Sirenenmotivs war die Umwandlung der Kombinationen von Fisch und Mensch in die von Schlange und Mensch, die uns gleichfalls in zahlreichen Mythen (Echidna usw.) und ebenso in ungezählten bildlichen Darstellungen vorliegt (Abb. 75). Und ebenso konnte man natürlich auch, nachdem man einmal zu derartigen Mischwesen gelangt war, dem Fisch- oder Schlangenkörper irgendeinen Tierkopf aufsetzen, der selbst wieder phantastisch umgestaltet wurde (Abb. 135; 136; 140—142).

Abb. 74. Han-schau u. Schi-tô mit der dreibeinigen Kröte.

Eine andere Form von Mischwesen liegt in dem bekannten Kentaurenschema vor, von dem wir außer aus den klassischen Südländern auch zahlreiche Darstellungen auf keltischen Münzen besitzen und das auch in germanischen und slawischen Sagen wiederkehrt und schließlich auch noch wie zahlreiche andere alte Mythenmotive in der mittelalterlichen kirchlichen Kunst ziemlich häufig verwendet wird [1]). Am häufigsten erscheint die Verbindung von menschlichem Oberkörper mit Pferdeleib, doch tritt an dessen Stelle, namentlich im Orient, auch oft ein Stier- oder Löwenleib. Die Vorbilder für dieses Schema hat man in skythischen Reiterscharen erblicken wollen, die vom

Abb. 75. Gigant auf einem archaischen Vasenbild. (Zeus Kampf mit den Giganten). Nach Wundt, Völkerpsychol. Bd. III, S. 156, Fig. 19.

Abb. 76. Kentaurenschema auf einer keltischen Münze.

Norden des Balkans oder von Rußland her in Griechenland eingebrochen seien und bei den Bewohnern den Eindruck hervorgerufen hätten, als seien Roß und Reiter zusammengewachsen. Indessen klingt diese Herleitung wenig wahrscheinlich, schon deshalb, weil ja bei der Reiterfigur das

[1]) So am Mainzer Dom, an der Johanniskirche in Gmünd, an einem Eingang im Schloß Tirol und anderwärts.

Pferd außer dem menschlichen Oberkörper noch einen besonderen Kopf hat und weil bei dem gewiß oft genug beobachteten Absteigen vom Pferde die Figur sich in die beiden Bestandteile, das Roß und den Reiter, auflöst. Auch sind bei den ältesten Kentaurendarstellungen die Vorderbeine stets menschlich gestaltet, und erst in späteren Perioden gibt man diesen Wesen Pferdebeine. Schatz und ihm folgend Bab haben daher den Ausgangspunkt dieser Vorstellung in menschlichen Mißbildungen mit Verdoppelung der unteren Extremitäten gesucht. Indessen ist auch diese Herleitung im höchsten Grade unwahrscheinlich, denn die Art, in der sich die Verdoppelung der unteren Gliedmaßen beim Menschen findet, ist ganz und gar nicht geeignet, die Vorstellung

Abb. 77. Kentaurendarstellung auf einem Tonrelief von Rhodos.

eines vierbeinigen Tierkörpers hervorzurufen. Wohl aber können zur Entstehung der Kentaurenfigur tierische Mißbildungen mit Verdoppelung der unteren (hinteren) Extremitäten geführt haben, wie wir es beispielsweise bei der in Abb. 78 wiedergegebenen Katze sehen. Die Stellung der vorderen Extremitäten, die nicht mehr zum Laufen dienen, kann in der Tat leicht den Eindruck menschlicher Greifarme hervorrufen, und es gehörte dann nicht mehr viel Phantasie dazu, auch dem Kopfe derartiger Mißbildungen eine menschliche Form zu geben. War man aber dann einmal durch solche Vorkommnisse zur Kombination von Menschenkopf mit Pferde-, Stier-, Löwen- usw. Körper gelangt, was gewiß schon auf der ältesten Stufe der menschlichen Entwicklung erfolgte, und hatte man erst einmal diese Kombination zu be-

stimmten sonstigen Vorstellungen in Beziehungen gebracht und sich daran gewöhnt, in ihr die Versinnbildlichung gewisser Eigenschaften bestimmter

Abb. 78. Sechsbeinige Katze.

Abb. 79. Minotauros auf einer Münze von Knossos.

Abb. 81. Relief von Buddha-Gaya, Indien.

mythischer Gestalten zu erblicken, so war es nur ein geringer Schritt, die Kombination umzukehren und sich statt des Kentauren ein Wesen mit Tierkopf und menschlichem Unterleib vorzustellen, und zwar um so mehr, als ja diese Vorstellung durchaus der Wesenheit des mit menschlichem Empfinden und menschlichem Wollen beseelten, nur ungleich zaubermächtiger gedachten Tieres entsprach. In der ägäischen und namentlich protoelamitischen und altindischen Kunst findet sich diese

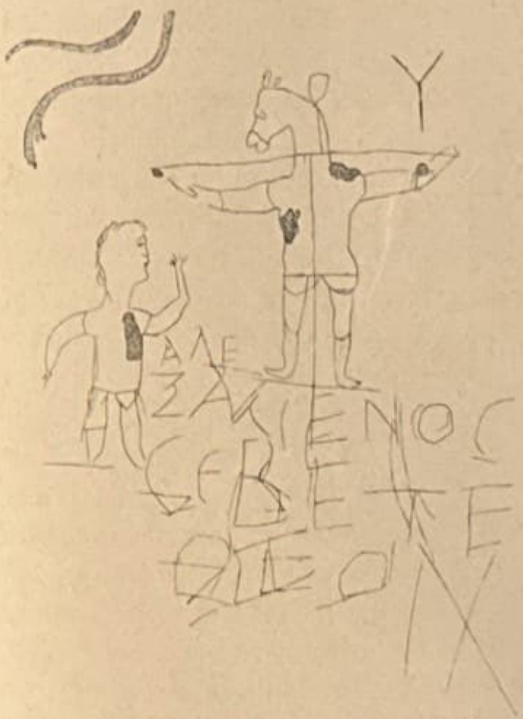


Abb. 80. Schmähkruzifix vom Palatin.

Abb. 82. Darstellung auf einer Schwertscheide d. 8. Jahrh. nach Chr. von Gutenstein b. Sigmaringen. A. h. V. Bd. IV, Taf. 29, 1.

Kombination, die durch totemistische und animistische Vorstellungen noch weitere Nahrung erhielt, ziemlich häufig (Abb. 79). Der älteren darstellenden

Kunst Mitteleuropas ist dieses Schema, von einigen nicht sicher zu deutenden Figuren in den nordischen Felsenzeichnungen und sonstigen Darstellungen (Abb. 82) abgesehen, zwar völlig fremd geblieben, daß aber auch hier ähnliche Vorstellungen vorhanden waren, lehren einige noch jetzt fortlebende Sagen. So kennt man in Tirol einen weiblichen pferdeköpfigen Feldgeist, Stampa genannt, der Kinder und Wöchnerinnen entführt. Und in Böhmen kann man ein Brautpaar für immer unglücklich machen, wenn man zwischen sie während des Kirchganges Kirchhoferde wirft, denn dann sehen sie einander mit Pferdeköpfen. Wie man sieht, entspricht diese Vorstellung, die auch bei dem Schmähkruzifix vom Palatin wiederkehrt (Abb. 80), ganz und gar dem im Rigveda öfter genannten pferdeköpfigen Gott Dadhyank oder Dadhikrâvan, und auch Vishnu wurde nach dem Vishnupurâna pferdeköpfig gedacht (Abb. 81).

Abb. 83. Kampf mit einem Greifenpferd auf einem Bronzegürtelfragment aus einem Brandhügelgrab von Chodschali bei Schuscha, Transkaukasien: Der zu Boden geworfene Mann verteidigt sich liegend gegen das Ungeheuer, das seine mächtige Kralle in dessen Stirne eingeschlagen hat. Mit der linken greift der Mann nach dem Beine des Tieres, während die hocherhobene Rechte mit einem Krummesser zum Schlag gegen die Kralle ausholt. Virchow, Über die kulturgesch. Stellung des Kaukasus unter besonderer Berücksichtigung d. ornamentierten Bronzegürtel aus transkaukasischen Gräbern. Berlin 1895, S. 52 u. Taf. IV, Abb. XVII.

Schließlich konnte man von solchen ursprünglich aus rein realistischen Beobachtungen entstandenen Mischwesen auch noch zu allen möglichen sonstigen Kombinationen gelangen, für die sich in der Natur keinerlei Vorbilder mehr finden, und die daher lediglich ein Erzeugnis der freischaffenden Phantasie bilden. So namentlich die geflügelten Schlangen oder Drachen, die schon in paläolithischer Zeit erscheinen [1]) und die auch in der nordischen Bronzekunst vertreten sind [2]), die im Orient und der etruskischen Kunst so häufigen sphinxartigen Gebilde, die geflügelten Vierfüßler, wie der Pegasus der griechischen Sage, die Büffel- und Greifenpferde auf den spätbronzezeitlichen kaukasischen Bronzegürteln (Abb. 83 und 225) und noch mancherlei sonstige phantastische Wesen, auf die wir hier nicht weiter einzugehen brauchen.

Eine ganz besonders starke mythenbildende Kraft aber mußten alle die auffallenden Mißbildungen haben, die biologisch am kürzesten als un-

[1]) Wilke, Mannusbibl. Nr. 10, S. 109, Abb. 127.

[2]) Ebenda S. 214, Abb. 201c; vgl. S. 87, Abb. 96.

vollkommene Zwillingsbildungen bezeichnet werden können. Die meisten Zwillings- oder Mehrlingsbildungen entstehen nämlich nicht aus zwei oder mehreren verschiedenen, sondern aus einem einzigen Ei, dessen Keimanlage

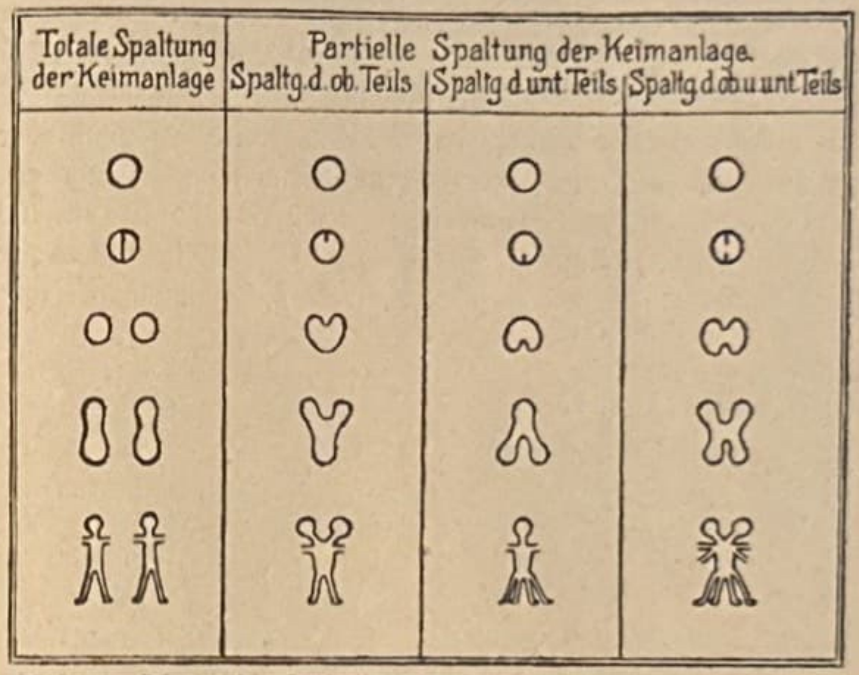


Abb. 84. Schematische Darstellung der Zwillingsbildung aus einem Ei.

sich spaltet. Ist die Spaltung des Keims vollständig, so bildet sich jeder Teil zu einem besonderen, normalen Individuum aus, und es entstehen also normale Zwillinge oder Mehrlinge. Erstreckt sich dagegen die Spaltung

Abb. 85. Dicephalus mit Syncephalie.

Abb. 86. Detail vom Gändhâra-Relief.

Abb. 86. Menschliche Mißgeburt mit drei Köpfen. Nach Ahlfeld, Atlas der menschl. Mißbildungen.

nur über einen Teil des Keimes, so entwickelt sich der ungespaltene Teil zu einem normalen Einling, während der gespaltene Teil zu einer Mehrlingsbildung führt (vgl. obenstehendes Schema). Es entstehen also entweder bei unvollständiger Spaltung an beiden Keimenden Formen wie die bekannten

siamesischen Zwillinge, oder bei Spaltung an nur einem Ende, je nach deren Ausdehnung, Wesen mit Verdoppelung des Gesichtes (Syncephalie), mit einfacher Verdoppelung des Kopfes (Dicephalus, Tricephalus) und bei noch weiter gehender Spaltung Wesen mit mehreren Köpfen und gleichzeitiger Vermehrung der Arme und normalem Unterkörper, oder umgekehrt Wesen mit Vermehrung der Beine und normalem Oberkörper (Abb. 85—88; 68).

Derartige Mißbildungen spielen nun in den Mythen sämtlicher indogermanischer und auch einzelner nichtindogermanischer Völker eine sehr bedeutende Rolle. Auf die Zwillinge werden wir weiter unten (S. 189) noch besonders zu sprechen kommen. Hier sollen nur die übrigen in diesen Kreis gehörigen Mißbildungen kurz besprochen werden. Zunächst die sehr häufig

Abb. 88. Altindische Darstellung. Sammlung Guimet, Paris.

Abb. 89. Dreiköpfige Gottheit auf dem Altar von Beaune.

vorkommenden Wesen mit mehreren Köpfen und unter Umständen auch Armen.

In der germanischen Mythologie werden dreihauptige Thursen im Skirn. 31 und im mhd. Wahtelmaere erwähnt. Sechshäuptig ist nach Vafthr. 33 der Sohn des Urriesen Aurgelmir; nach der Didriksaga hat Heimo vier Ellbogen; Asprian hat vier Hände. Dreihäuptig ist ferner der Vater Brana und die wilde Frau, und auch in schottischen Sagen findet sich die Dreihäuptigkeit in der Erzählung „of the royde eyttyn vith thre heydis". Ja selbst von einer hundertköpfigen Riesin erzählt die Sage.

Der Hauptgott der Slawen war Diglaw oder Triglaw („Zwei- oder Dreihaupt"). In einem krainischen Liede ist von dem dreihäuptigen Pegam, in serbischen Liedern von dem dreihäuptigen Helden Balatschko die Rede.

Doch findet sich auch noch weitere Vermehrung der Köpfe. So ist Swantewit vierköpfig, Porewit fünfhäuptig und Rugewit wird mit sieben Gesichtern dargestellt.

In der indischen Mythologie erscheint besonders der Feuergott Agni mehrhäuptig und mehrarmig, indes sind auch noch mancherlei andere Gottheiten und Dämonen in gleicher Weise dargestellt (Abb. 89—93; 127).

Ebenso häufig treten derartige Gestalten in der griechischen Mythologie auf. So werden Hermes, Boreas und Argos Panoptes vielfach zweihäuptig aufgefaßt, doch finden sich

Abb. 90. Altar von Dennevy.

Abb. 91. Zweiköpfige Brettidole von Cypern.

auch, ähnlich wie in der indischen und germanischen Mythologie, ganz phantastische Zahlen, so bei Kottes, Gyges und Briareus, die nach Hesiods Theogonie 100 Arme und 50 Köpfe hatten.

Auch in den keltischen Mythen endlich sind ähnliche Wesen nicht selten. So erscheint auf einem Altare von Beaune ein Gott mit drei Häuptern und auf einem anderen Altare von Dennevy sowie auf mehreren belgischen Wochengöttervasen eine Gottheit mit drei Gesichtern, die ganz und gar der Darstellung eines dämonischen Wesens auf dem Gandhararelief entspricht.

Abb. 92. Zweiköpfiges Goldidol von Sinope.

Ältere Darstellungen dieses Mythenmotivs finden sich mehrfach im ostmittelländischen Formenkreise, so namentlich bei mehreren kyprischen Brettidolen und bei einem goldenen Idol von Sinope, das sehr an die Gehänge aus dem großen Schatze der zweiten Stadt von Hissarlik-Troja erinnert. Weiter gehört hierzu noch eine weibliche Doppelstatuette aus der archaischen Metropole von Kameiros auf Rhodos. Endlich sei aus der Inselkultur noch eine Darstellung eines Dicephalus in einem Wandgemälde des Sanctuarium von Knossos auf Kreta erwähnt. Weiter ostwärts findet sich das Motiv außer auf

mehreren babylonischen Zylindern auch in der protoelamitischen Kunst Westpersiens, so auf einem Zylinder von Susa ein zweiköpfiger Mensch, der außerdem auch noch einen Schwanz aufweist [1]), wie dies gleichfalls sowohl in indogermanischen Mythen wie in der Natur nicht selten vorkommt Abb. 93).

Abb. 93. Doppelköpfige Menschenfigur mit Schwanz auf einem Zylinder von Susa. Mém. Dél. Perse, Bd. XII, S. 180, Fig. 317.

Abb. 94. Darstellung einer zweiköpfigen Schlange auf einem neolithischen Gefäßscherben von Westpersien. Nach Mém. Dél. Perse XII, S. 224, Tafel III, 2.

Die älteste bisher bekannte künstlerische Verwendung dieses Motivs auf europäischem Boden bildet eine Knochenfigur vom Ladogasee, die hier neben anderen flachen Knochenschnitzwerken aus spätneolithischen Kulturschichten zum

Abb. 95. Herakles im Kampfe mit der Lernäischen Schlange.

Vorschein gekommen ist [2]). Bei der sorgfältigen Ausführung dieser en face dargestellten Figur, die in ein langes Gewand mit Knöpfen gehüllt erscheint und deren Umrißlinien eine bemerkenswerte Korrektheit zeigen, halte ich es für sicher, daß der Künstler wirklich einen Dicephalus hat darstellen wollen,

[1]) Mém. de la Déleg. en Perse, Bd. XII, S. 180, Fig. 317.
[2]) Wilke, Indien, Orient u. Europa, S. 211, Abb. 199.

obschon er der Figur statt Menschen- zwei Vogelköpfe verliehen hat. Damit ist also der Beweis erbracht, daß die Vorstellung von mehrköpfigen Wesen in Europa bis in die jüngere Steinzeit zurückreicht.

Wie beim Menschen, so kennt die indogermanische Mythologie, entsprechend den Vorkommnissen in der Natur, eine Vermehrung der Köpfe auch bei Tieren. Am häufigsten findet sie sich in den Mythen bei Schlangen (Abb. 94) und den aus ihnen hervorgegangenen Drachen. Hinter Vishnus Gestalt erhebt sich in altindischen Götterdarstellungen eine fünfköpfige Schlange, und der ostasiatische Schlangenkönig wird mit 10 Köpfen dargestellt. Im griechischen Altertum haben wir Mehrköpfigkeit bei der lernäischen Schlange, die anfangs mit 3, später mit 5, in der klassischen Zeit mit 9 und in noch späteren Perioden sogar mit 100 Köpfen dargestellt wird (Abb. 95). Auch in den germanischen Sagen begegnen wir vielköpfigen Schlangen sehr häufig, so in dem Märchen „Die zwei Brüder". Einen drei-, sechs- oder neunköpfigen Drachen

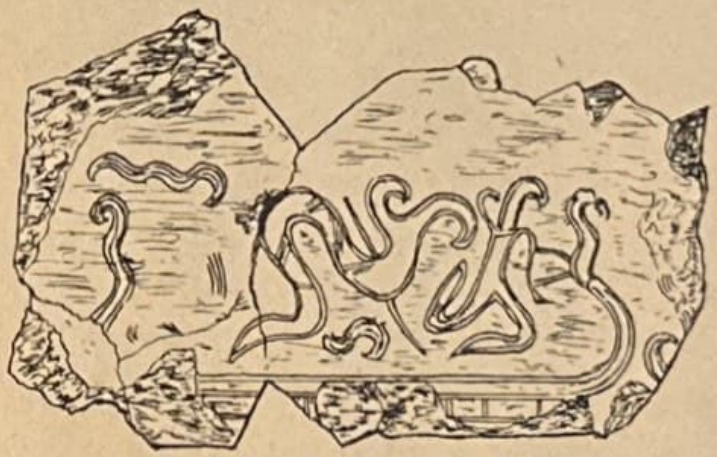


Abb. 96. Zweiköpfiger geflügelter Drachen auf einem Bronzemesser von Borgdorf. Sonnenfinsternismotiv.

kennt ferner die norwegische Mythologie, und in der Bretagne, an der Riviera, in Sizilien und in Polen weiß man von siebenköpfigen Schlangen und Drachen zu erzählen, die bisweilen auch wie in vielen anderen Gegenden beflügelt sind.

Aus der zeichnenden Kunst des nördlichen Mitteleuropa gehört hierzu die schon oft behandelte Darstellung auf dem Bronzemesser von Borgdorf, die uns eine vorn in zwei Voluten endende geflügelte Schlange zeigt. J. Mestorf hat in den beiden Voluten den aufgesperrten Rachen des Tieres erblicken wollen, während Hörnes die größere Volute für die ausgreifenden Vorderbeine, die kleinere für den Kopf hielt. Indessen scheinen beide Deutungen, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, wenig zu befriedigen, und es bleibt dann nur übrig, in beiden Voluten Köpfe zu erblicken (Abb. 96).

Außer bei Schlangen kommt Mehrköpfigkeit natürlich auch noch bei anderen Tieren vor, so im indischen Kulturkreise besonders bei Elefanten, und

im Guimetmuseum in Paris befindet sich die Darstellung einer Jagdszene, in der der Jäger, wahrscheinlich Krishna, im Begriff ist, mit dem Pfeil auf eine zweiköpfige Hirschkuh zu schießen. Aus keltischen, germanischen und slawischen Gebieten sind analoge Darstellungen bisher noch nicht zum

Abb. 97. Relief von Agios Photios, Cypern.

Vorschein gekommen, doch kenne ich aus Sachsen verschiedene Sagen von zweiköpfigen Ochsen, Kälbern und Hunden, ein Beweis, daß auch hier die Vorstellung von derartigen Wesen nicht vollständig fehlt. In der griechischen Mythologie und Kunst finden wir Mehrköpfigkeit besonders beim Hunde. Doppelköpfig wird meist Orthrus, der Hund des Geryones dargestellt, obschon er bisweilen auch mit drei Köpfen erscheint (Abb. 97). Regelmäßig dreiköpfig ist jedoch der bekannte Höllenhund Zerberus (Abb. 98).

Abb. 98. Hekate mit dem dreiköpfigen Kerberos.

Aus dem Hallstatter Formenkreise liegt dieses Motiv augenscheinlich bei einer der in der italischen Hallstattzeit so häufigen, einmal auch in Olympia aufgefundenen Doppelfiguren vor, die zwei in der Mitte verschmolzene Körper mit vier Köpfen aufweist (Abb. 99), und ebenso kann auch die Verdoppelung der Widderköpfe und Hälse bei einem früheisenzeitlichen Mondbild von Ödenburg in Ungarn in gleichem Sinne gedeutet werden. Ziemlich häufig findet sich die Mehrköpfigkeit bei größeren Tieren im Inselgebiete, wo wir ihr besonders

bei Hirschen und Antilopen auf Gemmen begegnen, die teilweise noch bis in prämykenische Zeiten zurückgehen (Abb. 101). Meist ist bei diesen Darstellungen die Mehrköpfigkeit noch mit einer Vermehrung der Beine verbunden, wie wir das auch bei den indischen Darstellungen sehen und wie es auch bei einer rohen Terrakottafigur von Hagios Photios der Fall zu sein scheint.

Ebenfalls ziemlich häufig sind in Asien doppelköpfige Vögel, so die in Birma verehrte Longyin-huet und ein Vogel mit zwei Köpfen in Puri (Orissa). Dagegen scheint der europäischen Mythologie und Kunst, falls man nicht die

Abb. 99. Doppelrind mit Verdoppelung der Köpfe aus Italien.

Abb. 101. Tierdarstellungen mit Verdoppelung des Kopfes auf Gemmen von Attika und Korinth.

bereits oben erwähnte Knochenfigur vom Ladogasee und die im Hallstätter Kulturkreise so oft und in allen möglichen Formen wiederkehrenden wappenartigen Doppelvögel hierzu rechnen will, dieses Motiv fast ganz fremd geblieben zu sein. Wohl aber begegnen wir ihm in einer sehr viel früheren Zeit, nämlich unter den Skulpturen von Mas d'Azil, wo sich neben einer Sphinx auch die Statuette eines dreiköpfigen Schwanes fand.

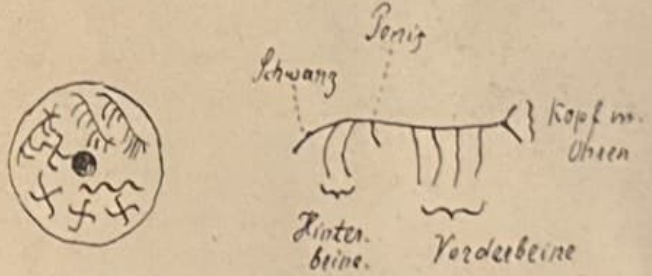


Abb. 101. Spinnwirtel Nr. 299 von Troja.

Verhältnismäßig selten finden sich mythische menschengestaltige Wesen mit Vermehrung der unteren Extremitäten, offenbar weil man damit nicht viel anzufangen wußte. Nur beim Schema der siamesischen Zwillinge und Drillinge, wie bei den bereits erwähnten Figuren von Torre di Mordillo, bei der Gestalt des Geryones, und bei vielen Brahma-, Vishnu- und Agnidarstellungen hat man an dieser Form festgehalten, doch begegnen wir diesem Motive ohne gleichzeitige Vermehrung der Köpfe mehrfach in der chinesischen Kunst (Wilke, Ind., Or. u. Eur., S. 221, Abb. 205b).

Dagegen treffen wir Vielfüßigkeit, wie es ja auch in der Natur nicht allzuselten vorkommt, ziemlich häufig bei mythischen Tieren, namentlich in der indischen Kultursphäre, wo sie allerdings meist mit Vielköpfigkeit kombiniert ist. Gleichfalls mit gleichzeitiger Vermehrung der Köpfe findet sich dieser Typus auch auf mehreren Inselsteinen, die noch bis in prämykenische Zeit zurückreichen dürften. An sie schließen sich einige primitive Darstellungen auf trojanischen Spinnwirteln, wo die betreffenden Tiere sechs oder acht Beine haben, während der Kopf nur einfach gezeichnet ist. Die bekannteste hierzu gehörige Figur aus der nordischen Mythologie ist Odhins Wunderpferd Sleipnir, das acht Beine hatte und in dieser Weise auf einigen gotländischen Steinen abgebildet ist (Abb. 102). Meist zeigt es vier Vorder- und vier Hinterbeine, einmal aber zwei Vorder- und sechs Hinterbeine. Die ältesten Darstellungen dieses Motivs sind wohl einige Tierzeichnungen in den Magdalènien-Höhlen Andalusiens und Murcias, wo diese Figuren meist eine größere Zahl von Beinen zeigen. Endlich seien als häufiger vorkommendes Mythenmotiv auch noch mehrbeinige Vögel genannt. So die in Tirol, Bayern, Steiermark und Kärnten einheimische Habergeis, eine gespenstische dreifüßige Eule, die den Tod verkündet. Ebenso gelten in vielen Gegenden Nord- und Mitteldeutschlands wie auch in Indien dreibeinige Elstern als Totenvögel. Bildliche Darstellungen dieses Motivs aus vorgeschichtlicher Zeit sind freilich — abgesehen von den vierbeinigen gehörnten Vogelgestalten der Bronzewagen von Corneto, Salerno und Viterbo und eines weiteren Exemplares im Eremitage zu Petersburg, die wohl besser als eine Verschmelzung des Vogels mit dem Stiermotive aufgefaßt werden — bisher meines Wissens noch nicht bekannt geworden, doch deutet die weite Vorbereitung der Sage von mehrbeinigen Vögeln mit größter Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß wir es auch hierbei mit einer bis in die indogermanische Urzeit zurückreichenden Vorstellung zu tun haben.

Abb. 102. Bildstein von Tjängvide, Gotland.

Schon diese wenigen Beispiele, denen sich noch mancherlei andere an die Seite stellen lassen, lehren uns, wie ich meine, deutlich genug, daß in der Tat zahlreiche mythische Gestalten sich in ihrer äußeren Erscheinung eng an

Vorkommnisse in der Natur anlehnen, und daß daher die Annahme durchaus berechtigt erscheint, daß derartige natürliche Vorkommnisse sehr wesentlich zur Entstehung solcher Mythenwesen beigetragen haben müssen. Freilich hat man dagegen eingewendet, derartige Vorkommnisse seien viel zu selten, als daß sie die Phantasie eines Volkes auf die Dauer hätten beschäftigen können. Dies ist indessen nicht richtig. Auf 1000000 Geburten entfällt erfahrungsgemäß eine Mißbildung höheren Grades. Nimmt man an, daß in paläolithischer Zeit in ganz Mittel- und Westeuropa zusammen etwa 1000000 Menschen lebten, so würde, eine Geburtenziffer von 50‰ vorausgesetzt, alle zwanzig Jahre, bei einer Bevölkerungsziffer von nur 500000 Mann noch immer alle 40 Jahre eine solche vorgekommen sein. Im Verlaufe der vielen hunderttausende von Jahren, die man für die Entwicklung des Menschengeschlechtes von seinen ersten Anfängen bis zum Ende des Paläolithikums voraussetzen muß, müssen sich also derartige Vorkommnisse viele tausendmal wiederholt haben, ganz abgesehen von den bei Tieren sehr häufig vorkommenden Mißbildungen, die dem an ein scharfes Beobachten in der Natur und namentlich der Tierwelt gewöhnten urzeitlichen Jäger sicherlich nicht entgehen konnten [1]). Die aus den erstmaligen Beobachtungen hervorgegangenen Vorstellungen fanden also, wenn sie ja zu verblassen oder völlig zu verschwinden drohten, durch die vielen Tausende neuer ähnlicher Vorkommnisse immer wieder frische Nahrung, bis sie sich im Laufe der Jahrhunderttausende zu völlig abgeschlossenen, festen und nicht mehr austilgbaren Gebilden verdichteten. Aus dieser Entstehungsgeschichte ersehen wir zugleich noch, daß der Ursprung derartiger phantastischer Wesen bis in die frühesten Stufen des Menschentums zurückreicht und daß sie jedenfalls schon längst fix und fertig waren, bevor sich der Mensch zu der höheren Vorstellung von einer nach dem Tode fortlebenden Seele und der Beseelung der elementaren Naturgewalten oder gar zur verstandesmäßigen Symbolisierung irgendwelcher Abstraktionen emporschwang.

Daß man solchen phantastischen Wesen ganz besonders mächtige Zauberkräfte zuschrieb und in ihnen wegen ihres schreckhaften Aussehens vorwiegend nur menschenfeindliche Dämonen erblickte, ist selbstverständlich. Es mögen daher auch viele für den Menschen gefährliche Dämonen, wie die obengenannte Stampa, die Habergeis, die todverkündenden dreibeinigen Elstern des germanischen und indischen Volksglaubens ganz unmittelbar und ganz ausschließlich auf diese Quelle zurückgehen, während man sie heute ganz

[1]) Der Besitzer einer Forellenzucht in der Nähe von Pottenstein, den ich um einige lebende zweiköpfige Forellen gebeten hatte, überbrachte mir schon am nächsten Tage über 20 Stück, und über gleichartige Mißbildungen bei Haustieren wird in den Tageszeitungen sehr häufig berichtet. So erst kürzlich über ein zweiköpfiges Kalb aus der Gegend von Olbernhau, das mit seinen beiden Köpfen gleichzeitig ganz munter am Euter der Mutter saugt.

allgemein, freilich ohne zwingenden Grund, lediglich aus dem Seelenglauben herleitet.

Zu diesen gefahrbringenden übersinnlichen mißgestalteten Wesen zählen neben vielen anderen vor allem die vielgenannten Krankheitsdämonen, die wir bei den verschiedensten Völkern antreffen. So schreiben die Zigeuner Bosniens sämtliche Krankheiten, die es gibt, neun verschiedenen Dämonen zu, und um die Kinder vor Krankheiten zu schützen, hängt man ihnen von diesen Dämonen Abbildungen um den Hals, so schreckhaft und scheußlich, daß die sich nahenden Dämonen vor ihrem eigenen Konterfei schleunigst Reißaus nehmen und das Kind in Ruhe lassen (Abb. 103). Natürlich könnten solche Dämonen an sich recht wohl auch alte Totengeister sein, aber aus ihrem Wesen und ihrer Wirkungsweise geht dies keinesfalls hervor. Dagegen macht es gerade ihre phantastische Gestalt im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sie ganz unmittelbare und reine Abkömmlinge jener uralten präanimistischen, aus realen Beobachtungen erwachsenen Phantasiegebilde sind.

Abb. 103. Lilyi, Krankheitsdämon d. bosn. Zigeuner in Gestalt eines struppig behaart. Fischweibes; verursacht Ruhr, Husten, Brechdurchfall, Schleimfluß; Hovorka u. Kronfeld II, S. 893, Abb. 133b.

Daß außer diesem selbständigen Fortbestehen der „Mißbildungsdämonen", wie ich sie mal der Kürze halber nennen will, diese Vorstellungen vielfach auch mit dem Glauben an Totengeister und Naturgeister zusammengeflossen sind, und daß sich beide, die Toten- und Naturgeister, gern in jene altererbten Gestalten hüllten, soll natürlich nicht bestritten werden, und wir haben ja oben selbst schon eine ganze Reihe solcher dämonischen Gestalten angeführt, und andere werden wir noch weiter unten kennen lernen. Aber diese Verschmelzung zeigen ja auch die Natur- und Seelendämonen untereinander. Und wie man trotz des Zusammenfließens beider Vorstellungskreise doch an ihrem verschiedenartigen Ursprung festhalten muß, so muß man auch trotz der vielfachen Verschmelzung der Mißbildungsdämonen einerseits mit den Natur- und Seelendämonen, andererseits die völlig verschiedenartige und selbständige Entstehung beider Gruppen fest im Auge behalten.

Freilich wird es bei diesem Ineinandergreifen der verschiedenen Vorstellungskreise nun erst recht schwer, die mannigfachen Formengruppen, von denen uns die geschichtlichen und volkskundlichen Quellen zu berichten wissen, ihrem Ursprung und Wesen nach auseinander zu halten.

Ausschließlich oder wenigstens zum bei weitem größten Teile aus dem Seelenglauben hervorgegangen sind sicher die überall wiederkehrenden Alp- und Druckgeister, von denen uns schon die nordischen Sagen erzählen. Sie werden im Volke (wie die oben angeführten Beispiele lehren) in der Regel

mit ganz bestimmten lebenden Personen in Verbindung gebracht, die entweder selbst aus der Haut oder Kleidung herausfahren, oder deren Seele in Tier- oder sonstiger Gestalt den Körper verläßt, um dann wieder zu ihm zurückzukehren. Man wird daher im allgemeinen auch noch solche Druckgeister als seelische Wesen auffassen müssen, die mit lebenden Personen nichts zu schaffen haben, sondern nur spukhafte Wesen sind, wie ein Teil der Alpen [1]), die hauptsächlich auf alemannischem Gebiete vorkommenden Truden, die oberdeutschen Schrettele (altn. skratti, isl. vatnskratti, „Wassergeist") u. a. m. Doch können hier recht wohl auch Mißbildungsdämonen und andere, nicht aus dem Seelen- und Naturglauben hervorgegangene dämonische Wesen vorliegen, namentlich wenn sich Laistners Deutung des Wortes skratti als „der Behaarte" bewahrheiten sollte.

Gleichfalls noch vorwiegend seelische Züge zeigen die nordischen Valkyrjen (valr „Leichen, Toten", also „Totenkürerin"). Mit E. Mogk (a. a. O. S. 269) dürfen wir in ihnen ursprünglich die Seelen im Kampfe gefallener Frauen erblicken, die sich ja sowohl nach römischen wie altnordischen Quellen oft genug mit der Waffe in der Hand am Kampfe beteiligten und deren Seelen nach dem Tode natürlich genau so weiterlebten, wie die der gefallenen Helden. Indessen haben sie doch auch zahlreiche animistische Züge in sich aufgenommen: Saxo nennt sie nymphae silvestres. Ihr Auftreten begleitet Unwetter und Blitz. „Wenn sie durch die Luft reiten, schütteln sich ihre Rosse, da fällt der Tau von deren Mähnen herab und der Hagel auf." Ja selbst gewisse Vorstellungen lunarer Herkunft sind auf sie übertragen worden, so wenn sie bald in schwarzen, bald in weißen Gewändern (Schwarz- und Vollmond) erscheinen, das Motiv des Spinnens und Webens (S. 148), das Schleierdiebstahlmotiv (S. 151) u. a. m.

Ebenso wurzelt der weitverbreitete Glaube an den Werwolf, an die nordische Fylgjur, die Berserkir, den Bilwis und noch mancherlei andere Gestalten im Seelenglauben und auch ein guter Teil der elfischen Geister, die Elfen und Wichte, die Zwerge, die bereits erwähnten Hausgeister, die Kobolde, Heinzelmännchen, Hütchen, Rumpelgeister u. a. m. dürften größtenteils diesem Kreise angehören.

Dagegen tragen alle jene mannigfachen Gestalten, wie die Dryaden, Napaien, Leimoniaden, Oreaden, Najaden, Potamiden, Nereiden, Ozeaniden und wie sie alle heißen mögen, so sehr das Gepräge von Naturgeistern, daß sie wohl besser diesen, als den Seelengeistern, wie manche wollen, zugerechnet werden. In noch weit höherem Grade gilt dies von den Feuer-, Wasser-, Sturm-, Winter-, Schnee-, Eis-, Bergdämonen usw., die meist riesengestaltig gedacht und oft auch mit Mißbildungsdämonen kombiniert sind, und die

[1]) Das Wort alp gehört jedenfalls zu skr. Wurzel rabh, und die Alpen müßten daher mit den indischen Ribhus identisch sein.

deutlich genug das Element erkennen lassen, dem sie ihren Ursprung verdanken.

Andere Riesen und die meisten Drachengestalten sind dagegen astralen Ursprungs, wie der nordische Fenrir, die griechische Python, der indische Rahu u. dgl. m. (vgl. a. S. 127), und die Riesen sind teilweise geradezu als Sterne oder Sternbilder aufzufassen: Sie wohnen in tiefen Höhlen, zu denen das Sonnenlicht keinen Zutritt hat und verlassen diese Höhlen nur nachts, um dann vor dem ersten Strahl der Morgensonne zurückzukehren. Halten sie sich aber länger auf und werden sie von der Sonne beleuchtet, so sind sie dem Tode verfallen [1]). So wird bei den Inka das aus dem Meere entstandene menschenfressende Riesengeschlecht durch die Sonne von der Erde vertilgt. In einer neuseeländischen Sage rät die Mutter dem wandernden Gotte, mit den Riesen nicht zu streiten, sondern deren Tötung der Sonne zu überlassen; und als die Riesen nicht schnell genug geflohen sind, als die Sonne aufgeht, müssen sie alle sterben. Im Scheltgespräche zwischen Atli und der Riesin Hrimgard hat jener die Hrimgard aufgehalten, bis der Tag anbricht. „Nun ist es Tag", ruft er ihr dann zu, „nun stehst du verwandelt in Stein" (Helg Hjorv. 12 ff.). Derartige Mythen, für die sich noch zahlreiche andere Beispiele anführen lassen, können doch kaum etwas anderes bedeuten, als daß die mattscheinenden Sterne vom hellen Sonnenlicht ertötet werden.

VI. Indogermanische Göttergestalten.

Eines der schwierigsten und meist umstrittenen Probleme bildet die Frage, wie sich aus den älteren Vorstellungen heraus die indogermanischen Göttergestalten entwickelt haben. Die klassischen Philologen und Germanisten betrachten als fast ausschließliche Quellen für sie die alten Natur- und Seelendämonen, indem zu deren übermenschlicher Macht noch die diesen fehlende überweltliche Gottesnatur hinzutrat. Und dieser Auffassung liegt gewiß auch manches Wahre zugrunde.

Als eine Zwischenform zwischen Dämonen und Göttern dürfen wir die Schutzdämonen Wundts und die ihnen inhaltlich nahestehenden Funktionsgottheiten Nilsons und die Augenblicks- und Sondergottheiten Useners auffassen. Unter den Augenblicksgöttern versteht Usener solche Götter, die nur in einem ganz bestimmten Augenblicke und bei einer ganz bestimmten Handlung (Saat, Ernte, Fischfang usw.) als Schutzmacht hervortreten, nach Abschluß der betreffenden Handlung aber dauernd verschwinden. Mit der Erkenntnis der Periodizität der betreffenden Naturerscheinungen (Reifen der Früchte, Züge der Fische und Vögel usw.) und der an sie knüpfenden Handlungen wurden diese Augenblicksgötter, die nur je eine einmalige Handlung schützen,

[1]) Leo Frobenius, a. a. O., Kap. XVI „Zur Naturgeschichte der Ogren".

zu Sondergöttern, die bei dieser Handlung ein für allemal helfend zur Seite stehen. Diese Sondergötter, die Usener in ziemlich großer Zahl bei den Griechen, Römern und Litauern nachgewiesen hat, bilden also gegenüber den nur theoretisch erschlossenen Augenblicksgöttern bereits eine etwas höhere Entwicklungsform. Doch fehlt auch ihnen noch der überweltliche Charakter, und es erscheint daher zweckmäßiger, mit Helm ihren Namen durch Dämonen zu ersetzen.

Außer diesen Dämonenvorstellungen hat jedoch auf die Ausbildung der indogermanischen Götterwelt zweifellos auch die Beobachtung der Himmelserscheinungen einen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt, ja wir dürfen heute sogar in ihr die vornehmste Quelle des indogermanischen Götterglaubens erblicken. Wenn man sich in den Kreisen der Altphilologen und Germanisten gegenwärtig noch immer mit allen Kräften gegen diese Erkenntnis sträubt, so liegt dies hauptsächlich an der völlig unbegründeten Unterschätzung der Sternkunde der primitiven Völker. Weil heute wie im klassischen Altertum die große Masse des Volkes und selbst die große Mehrzahl der Gebildeten von Astronomie so gut wie keine Ahnung hat, meint man, daß man bei den Primitiven derartige Kenntnisse und Neigungen erst recht nicht voraussetzen dürfe. Und doch wissen gerade die primitivsten unter ihnen, wie die Australier und andere, gleich tief stehende Völker am Himmel so gut Bescheid, wie man es bei uns nur selten finden wird. Sie kennen und benennen nicht nur zahlreiche Einzelsterne und Sternbilder, sondern wissen sie auch sehr genau zur zeitlichen und räumlichen Orientierung zu benutzen. Auch wissen die meisten Naturvölker die Planeten von den Fixsternen zu unterscheiden, und zwar nicht nur nach ihrem stärkeren Glanze, sondern auch nach ihrer Eigenbewegung. Und daß sie auch die beiden Hauptgestirne sehr genau beobachten und über ihre wechselnden Erscheinungsformen sehr gründlich nachdenken, lehren uns die zahlreichen, über die ganze Erde verbreiteten und überall im wesentlichen in den gleichen Formen wiederkehrenden Sonnen- und Mondmythen, mit denen man sich die so wunderbar anmutenden Vorgänge, namentlich die wechselnde gegenseitige Stellung von Sonne und Mond, die Sonnen- und Mondfinsternisse [1]), den rätselhaften Verbleib der Sonne während der Nacht und ihre Rückkehr zu ihrem Aufgangspunkte im Osten, die höchst merkwürdigen Mondphasen, die Mondflecken, die Beziehungen des Mondes zu Ebbe und Flut usw. zu erklären sucht.

Wir müßten daher schon aus diesem Grunde auch für die indogermanische Urzeit eine genaue Himmelsbeobachtung voraussetzen, auch wenn uns dazu nicht allein schon ihre bereits in der Litorinazeit hochentwickelte Schiffahrt nötigte, die die nordischen Fischer weit in die offene See hinausführte und

[1]) Wilke, Sonnen- und Mondfinsternisse im Glauben und in der darst. Kunst d. indogerm. Vorzeit. Das Weltall, 19. Jahrg. 1919, Heft 23/24.

die ohne hinreichende Kenntnis der Gestirne gar nicht denkbar wäre [1]). Spielte aber die Sternbeobachtung im Kampf ums Dasein eine so große Rolle, so muß sie zweifellos auch schon frühzeitig zur Mythenbildung geführt haben und schließlich auch in der Göttergestaltung ihren Ausdruck finden. Daß dann die so entstandenen Göttergestalten mit den aus den Dämonen hervorgegangenen sehr leicht zusammenfließen konnten, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn der Toten- und Seelenglaube dazu führt, unter den Seelengeistern nach indischen Analogien einen zum Führer der übrigen zu erheben, und andererseits das periodische Ersterben der Erde und des Mondes diese zu Todes- und Unterweltsgottheiten werden läßt, so gingen eben beide Vorstellungen schließlich völlig ineinander über, und ein „Seelenführer", wie Hermes und viele andere, zeigt daher zahlreiche Züge, die bei einem reinen Seelendämon völlig unverständlich wären, dagegen aus lunaren Erscheinungen ohne weiteres zu erklären sind. Und ebenso steht es mit den Vegetationsdämonen. Wir können sehr wohl die befruchtende Kraft des Dionysos und mancherlei damit zusammenhängende Züge seines Kultes von einem alten Vegetationsdämon herleiten, aber nur schwer seine Natur als Unterweltsgott, seine nahe Verwandtschaft mit dem indischen Rausch- und Mondgott Soma usw., die uns als Merkmale lunaren Ursprungs ohne weiteres verständlich werden (vgl. u. S. 160). Auch die schon in der allerältesten Zeit aus der Beobachtung von körperlichen Anomalien hervorgegangenen dämonischen Vorstellungen konnten sehr leicht auf die astralen Gottheiten übertragen werden. Wenn die ziemlich häufig vorkommende Polymastie zur Vorstellung dämonischer vielbrüstiger Wesen führte und diese Wesen zu Fruchtbarkeitsdämonen wurden, so lag es bei dem großen Einfluß, den man der meist weiblich gedachten Mondgottheit auf das Gedeihen der Vegetation beimaß, nahe genug, auch sie als vielbrüstig sich vorzustellen. Ebenso konnte man sehr leicht darauf verfallen, in den uralten, aus realen Beobachtungen hervorgegangenen mehrköpfigen Wesen eine Form des Mondes zu erblicken, der uns bald das volle Gesicht zuwendet, bald mit links oder rechts gewendetem Gesichte erscheint.

Eine weitere Quelle des Gottesgedanken stellen endlich die schon auf einer sehr frühen Stufe des Menschtums hervortretenden, wenn auch zunächst noch sehr primitiven Moralbegriffe dar, deren Wurzeln im sozialen Zusammenleben des Menschen liegen. Aus diesem Gemeinschaftsleben ergab sich nicht nur die Notwendigkeit, die persönlichen Rechte seines Mit-

[1]) Es sei hier auch an die keltischen und die von Jordanes geschilderten Astronomenschulen der Goten erinnert. Zwar werden die letzten, weil mit dem angeblichen tiefen allgemeinen Kulturstande der Germanen unvereinbar, von den Philologen nicht anerkannt. Aber ganz ähnliche, wahrscheinlich sogar noch höher entwickelte Astronomenschulen, in denen der Unterricht sich auf $^1/_2$ bis zu 4 Jahren erstreckte, bestanden noch bis ins vorige Jahrhundert auch bei den Südseeinsulanern, deren allgemeine Kultur doch wahrlich keinen Vergleich mit der altgermanischen aushält.

menschen zu achten, sondern auch der Zwang, die eigenen Triebe zum Wohle der Gesamtheit zu hemmen. So bildete sich ganz von selbst die Vorstellung von Recht und Unrecht, von Gut und Böse aus, und es war dann nur noch ein kleiner Schritt, in diesen zunächst aus rein praktischen Bedürfnissen entstandenen ethischen Forderungen das Gebot einer höheren übersinnlichen Macht zu erblicken, die dann natürlich sehr leicht mit anderen, aus dem Ahnen- oder Astralkult erwachsenen Göttergestalten verschmelzen konnte (vgl. S. 193 ff.), aber nicht notwendigerweise verschmelzen mußte.

Wann und wo die mannigfachen Göttergestalten, die sonach in vier verschiedenen Vorstellungskreisen wurzeln, sich zuerst aus diesen herausgebildet haben, läßt sich natürlich nur schwer sagen. Die Mehrzahl von ihnen dürfte jedenfalls erst nach der Spaltung des Urvolkes entstanden sein oder wenigstens bestimmte Formen erhalten haben. Andererseits aber lassen sich an der Hand der sprachlichen Tatsachen und der vergleichenden Mythologie, und namentlich auch durch das jetzt schon in reichlicher Fülle vorliegende archäologische Material doch auch bereits für die gemeinindogermanische Zeit bestimmte Göttergestalten nachweisen, wenn sie in dieser auch noch nicht so inhaltreich und tiefempfunden sein mögen, wie wir sie aus den Veden und den homerischen Gedichten kennen. Hierzu gehören in erster Linie die fruchtspendende Erde und ihr Gegenstück, der gewaltige Himmelsgott.

1. Die Mutter Erde.

Den Kult der mütterlichen Erde, die als Quelle alles irdischen, pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens gilt und dementsprechend auch die wichtigste und älteste Fruchtbarkeitsgottheit darstellt, andererseits aber infolge des alljährlich wiederkehrenden Absterbens der Natur und wohl auch mit der Ausbildung der Erdbestattung und der damit eng verknüpften Unterweltsvorstellung sich auch zu einer Todesgottheit entwickelt hat, treffen wir über den ganzen indogermanischen Völkerkreis verbreitet, und ihre letzten Wurzeln gehen jedenfalls noch in die Zeit des Mutterrechtes zurück. Im germanischen Kreise begegnen wir ihr als der nordischen Jörd, der tacitеischen Nerthus, die von Tacitus geradezu als Terra mater bezeichnet wird, und der angelsächsischen Folde (Erde), von der es in einem uralten angelsächsischen Flursegen heißt:

„Heil sei dir, Erde, Menschenmutter,
Werde du fruchtbar in Gottes Umarmung.
Fülle mit Frucht dich, den Menschen zunutze."

Diese Folde entspricht lautlich genau der indischen Prthivî mâta, der Gattin des gewaltigen Himmelsgottes, des Dyâus pitâ, die wie die griechische Gäa nicht nur als Mutter der Menschen, sondern auch der Götter gilt. Bei den Griechen und Römern erscheint sie uns als Demeter (Δημητηρ) und Persephone, und von den Skythen berichtet Herodot (IV 59), daß sie Himmel

und Erde anbeteten und glaubten, die Erde sei die Gattin des Himmels. Ja, im russischen Volksglauben findet sich noch heute der Kult der Мать сыра земля, der „feuchten Mutter Erde", an deren festlich gefeiertem Namenstage (10. Mai) heilkräftige, von der Znacharka (Zauberin) sorgsam gesammelte Kräuter emporsprießen und die früher als die Geliebte des lichten Frühlingsgottes (Ярило) oder des Donners (Громъ громучій) galt. Mit ihr völlig gleichlautend ist die thrakisch-phrygische Frühlingsgöttin Semele, gleich der russischen Semlja die Geliebte des Gewittergottes Zeus, dem sie den herrlichen Dionysos, d. h. Himmelssohn, gebar.

Im steinzeitlichen Mitteleuropa dürfen wir auf diese mütterliche und chthonische Gottheit gewiß einen guten Teil der mancherlei weiblichen Darstellungen beziehen, die namentlich im bandkeramischen und ukrainisch-donauländischen Formenkreise in überreicher Fülle und sehr verschiedener Gestalt erscheinen, bald als mehr weniger rohe Nacktfiguren [1]), dann häufig mit besonderer Betonung des die Fruchtbarkeit versinnbildlichenden Geschlechtsdreiecks, bald als sitzende Göttin mit einem Kind in den Armen.

Als Göttin der Fruchtbarkeit ist diese mütterliche Göttin die Erfinderin und Schirmherrin des Ackerbaus, der in seiner ältesten Form ausschließlich der Frau oblag. Und da diese älteste Form ein einfacher Hackbau war, so erklärt es sich, daß das wichtigste Gerät dieser Wirtschaftsform, die Hacke oder das Beil, zum hauptsächlichsten Attribut dieser Gottheit und, wie ich hier vorausgreifend bemerken will, der wie auch im alten Mexiko und anderwärts mit ihr völlig verschmelzenden [2]) Mondgöttin werden konnte, während es

[1]) Die Nacktheit spielt noch heute im Volksglauben, besonders in den Balkanstaaten, eine sehr wichtige Rolle. Bei den Südslawen ziehen beim Auftreten der Pest 12 Burschen und 12 unbescholtene Jungfrauen in einer Neumondnacht splitternackt mit einem Pfluge eine Furche ums Dorf (Fr. Krauß, Volksgl. u. rel. Brauch d. Südsl., S. 66), und ähnlich bekämpft man in Rumänien Viehseuchen, wobei man stets vor sich hersagt: „Flieh, Krankheit, denn die Nacktheit erreicht dich." (E. Novacovici, Colect. Folklor. Rom., S. 169.) Ebenso muß der ruthenische Hagelbeschwörer seine Zauberhandlung nackt verrichten (Raindl, Beil. d. Allg. Ztg. 1904, S. 462), wie wir es ja auch schon bei der Regenbeschwörung und der Beschwörung der Dürre kennen gelernt hatten. Auch die Beschwörung von Feuersbrünsten erfolgt nach J. Teutsch in Rumänien durch nackte Frauen, und in Pottenstein in der fränkischen Schweiz wurde mir eine Frau gezeigt, die zur Erlangung reichlicher Butter nachts splitternackt butterte.

[2]) Doch spricht auch mancherlei für die Annahme, daß die Erdgottheit erst aus der Mondgottheit hervorgegangen ist. So vor allem ihre Ehe mit dem Himmelsgott. Denn nur durch die gegenseitige Bewegung von Sonne und Mond werden uns die in den Mythen so häufig vorkommenden Ehe- und Liebesgeschichten, also auch die mit der Erdgöttin verknüpften, verständlich. — Hinsichtlich der Verschmelzung beider Gottheiten vgl. bes. Diodor I, 25 und Apulejus, Metamorph. IX, S. 259, wo es von der Isis Myrionyma „der vieltausendnamigen" heißt: „Mich nennen die urältesten Phryger die Pessinuntische Göttermutter, die Eingeborenen Attikas die Kekropische Minerva, die meerumrauschten Kypter die Paphische Venus, die bogenbewaffneten Kreter die dikynnische Diana, die dreisprachigen Sikuler die Stygische Proserpina, die Eleusinier die alte Göttin Ceres, andere

als Symbol des Himmelsgottes erst verhältnismäßig spät erscheint. So treffen wir es auf der Leibesmitte einer schematischen Frauengestalt in der neolithischen Kreidegruft von Courjeonnet im Tale des Petit Morin (Abb. 104), ebenso wie bei mehreren rohen Statues Menhirs in den Departements Hérault, Aveyron, Tarn und Gard. Nahe verwandt mit diesen ist eine weibliche Steinfigur mit einem bergmannshackenähnlichen Gerät im Gürtel von Körös-Bánya am Westabhange des siebenbürgischen Erzgebirges, und eine offenbar weibliche Figur findet sich auf einem Steinbeile von Schmida in Niederösterreich eingeritzt[1]). Ja in den frühneolithischen Dolmen von Pouca d'Aguiar in Portugal erscheint das Beil sogar ganz unmittelbar mit einer Frauenfigur verschmolzen, insofern der untere Teil der Frauenstatuette in

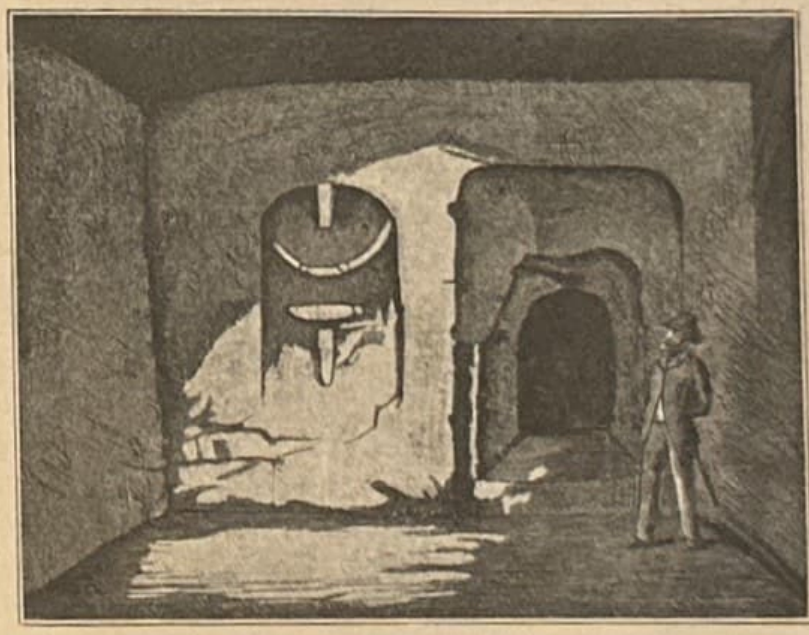


Abb. 104. Frauengestalt mit gestieltem Beil auf der Leibesmitte im Vorraum einer Kreidegruft bei Courjeonnet im Tal des Petit Morin. Nach Hörnes, Urg. d. Menschen.

Form einer Beilschneide endet. Diesen portugiesischen Äxten entspricht einigermaßen eine zu Druxenheim gefundene Steinaxt, die ebenfalls als menschliches Gesicht plastisch gearbeitet ist[2]). Und auch gewisse baltische Steinäxte, die gleichfalls am Hammerteile als Menschenköpfe gebildet sind, können hier angeführt werden[3]).

Juno, andere Bellona; die einen Hekate, die anderen Rhamnusia; die Äthiopier aber, die von den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne beleuchtet werden und die Arier und die in alter Weisheit erfahrenen Ägypter, welche mir besondere Ehre erweisen, nennen mich mit meinem wahren Namen: Königin Isis".

[1]) M. Much, Kunsthist. Atl. Taf. XIa.

[2]) Mehlis, Arch. f. Antrop. XXIX 599.

[3]) Chierici, Arch. stor. III 161.

Aber auch in den jüngeren Zeitabschnitten ist diese Beziehung des Beils zu einer weiblichen Gottheit noch nachweisbar. Besonders häufig findet sie sich im ägäisch-mykenischen Formenkreise, wo wir öfter neben einer durch einen Fruchtbaum oder sonstige Fruchtbarkeitsattribute als Fruchtbarkeitsgottheit gekennzeichneten Frauenfigur ein Beil sehen. Ebenso tritt sie uns bei einem Bronzelappenbeile von Bologna entgegen, auf dem eine Frauengestalt mit rechtwinkelig erhobenen Armen dargestellt ist, und gleichfalls auf einem Bronzelappenbeile der Gräbergruppe Benacci II in derselben Gegend, wo sich eine ganz ähnliche Figur, aber mit schräg erhobenen Armen findet. In der römischen Kaiserzeit führt unter den von Plautus erwähnten Crepundia der kleine Golddegen den Namen des Vaters, das Doppelbeil aber den der Mutter. Ja die Erinnerung an diese Beziehung des Beils zu einer weiblichen Gottheit hat sich sogar bis zur Gegenwart erhalten. In der Leipziger Gegend pflegte man früher den Kindern, wenn sie abends ihre Notdurft auf dem Misthaufen verrichten wollten, zuzurufen: „Geh' nich uff'n Mist, daß dr de Buckmarten (Frau Holle) nich mitn Beil in Arsch neihackt", und nach einer anderen, gleichfalls in der Leipziger Gegend erzählten Sage zertrümmert sie mit ihrem Beile ihren Schlitten, um sich einen neuen anfertigen zu lassen.

Abb. 105. Weibliche Steinfiguren in eine Beilschneide endend, aus Dolmen von Alvão, Portugal.

Auf diese uralten Beziehungen des Beils zu einer weiblichen Fruchtbarkeitsgottheit, in der ältesten Zeit der Terra mater, ist daher auch der überall wiederkehrende Glaube an die Fruchtbarkeit, Gesundheit und Glück bringende Zauberkraft des Beiles zurückzuführen. Noch heute begegnet man vielerorts dem Brauche, daß das Brautpaar beim Gang nach der Kirche ein Beil überschreiten muß. In Hessen, Litauen und anderwärts legte man früher dem Brautpaar, damit es gesunde und kräftige Kinder bekomme, ein Beil unters Brautbett, und auch bei den Indiern dienen noch heute Steinbeile als Fruchtbarkeitszauber. Es sind dies die sog. Svayambhu (selbstentstandene Steine) von den Shevaroybergen in Madras, die, in kleinen cromlechartigen Tempeln aufbewahrt, sich durch spontane Generation vermehren sollen und die nament-

lich von unfruchtbaren Weibern angebetet werden [1]). Ebenso hängt damit die vielfache Verwendung des Beils zu Heilzwecken zusammen. Im Grassimuseum zu Leipzig befindet sich ein aus der Leipziger Gegend stammendes durchbohrtes Steinbeil mit zahlreichen Schaberillen. Das so gewonnene Pulver galt früher als ein sehr kräftiges Heilmittel gegen alle möglichen Krankheiten, und auch heute noch ist dieser Brauch vereinzelt anzutreffen.

Dieser Glaube an die Zauberkraft des Beils hat auch dazu geführt, Miniaturbeile als Amulette zu tragen [2]). Derartige beilförmige Amulette lassen sich durch alle geschichtlichen und vorgeschichtlichen Perioden bis weit ins Neolithikum zurück verfolgen, wo sie bald in Gestalt einfacher Flachbeile, bald als Hammerbeile, bald, wie die Beil-Attribute der ägäisch-mykenischen Fruchtbarkeitsgöttinnen, als Doppelbeile erscheinen, bald auch, wie mehrere Miniaturbeile von Alvão, mit Tierfiguren verziert (Abb. 106, 107, 193).

Da die mütterliche Gottheit, wie wir sahen, nicht nur eine Fruchtbarkeits-, sondern zugleich auch eine Unterwelts- oder Totengottheit ist, so findet sich das Beil natürlich auch mit dieser verknüpft. Noch heute herrscht in Brandenburg und anderwärts die Sitte, daß nicht nur das Brautpaar, sondern auch der Trauerzug, der die Leiche eines Verstorbenen nach ihrer letzten Ruhestätte führt, ein über die Türschwelle gelegtes Beil überschreiten muß [3]). Und daß das Beil auch schon in neolithischer Zeit als Attribut einer solchen galt, zeigt sein häufiges Auftreten in Gräbern, wo es bald isoliert, bald in Verbindung mit einer weiblichen Gottheit oder mit anderen Attributen einer solchen erscheint (Abb. 104).

Abb. 106. Miniaturhammerbeil aus Ton vom Steinbruchhügel bei Kronstadt.

Abb. 107. Miniaturbeil von Chir-Chir, Persien.

Von den sonstigen Attributen der Erdgottheit ist besonders wichtig die Kuh, in deren Gestalt man sie sich früher vorstellte. Das griech. γῆ und γαῖα, sanskr. gav, gau, got. gavi (gavja) bedeutet sowohl Erde („Gau") als Kuh, und kuhgestaltig ist auch die Audhumla der Edda. Dementsprechend bilden auch Rinder oder Kühe das Hauptopfer für die chthonischen Gottheiten, denen es besonders bei Krankheitsfällen, aber auch an den Jahreszeitfesten dargebracht wurde. So erhielten die Hera Kurotrophos und die Demeter chthonia Kuhopfer, diese sogar vier Kühe. Eine schwarze Kuh opferte man der Unterweltsbeherrscherin Persephone, und auch die weißen Kühe, die den Wagen der Nerthus zogen, wurden dieser zum Schluß der Feier geopfert. Auf diese kuhgestaltige mütterliche Erd- und Totengottheit dürfte daher wohl

[1]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 165.

[2]) In der Gegend von Lille und Liesse fand ich sie unter den „Portebonheurs".

[3]) Landesk. d. Prov. Brandenburg. Bd. III, 259.

ein guter Teil der in den steinzeitlichen Gräbern, namentlich des Donaugebietes, so häufig vorkommenden Rinderfiguren zu beziehen sein, die wohl weniger eine Darstellung von ihr selbst, als vielmehr substituierende Gebildopfer bedeuten, die an Stelle der der chthonischen Gottheit gebührenden blutigen Opfer getreten sind. Wie man darauf verfallen ist, sich die Erdgottheit kuhgestaltig vorzustellen, ist nicht ganz klar. Am einfachsten erklärt sich diese Vorstellung jedenfalls durch die engen Beziehungen dieser Göttin zu der gleichfalls kuhgestaltigen Mondgottheit, bei der diese Gestalt durch die Hörnerform der Mondsichel ohne weiteres verständlich ist (vgl. S. 147).

Ein anderes häufiger vorkommendes Attribut der mütterlichen Gottheit bildet der Eber. Diese Beziehung zwischen beiden ist ja auch leicht zu verstehen. Denn da das Schwein vielfach Leichen anfrißt, wird es zum leichenfressenden Dämon und tritt als solcher mit der Ausbildung einer Unterweltsvorstellung und einer Unterweltsgottheit zu dieser, d. h. eben zur Erd- (und Mond)-gottheit in Beziehung. Da diese zugleich aber auch eine frucht- und lebenbringende Gottheit ist, so wird der Eber auch zu einem Fruchtbarkeits- und Glücksymbol, als das es sich ja in Gestalt unseres Glücksschweinchens bis heute überall erhalten hat. Aus dem Altertum läßt sich diese Beziehung des Schweines zu einer weiblichen, offenbar der alten Magna mater entsprechenden oder aus ihr hervorgegangenen Gottheit durch zahlreiche schriftliche Zeugnisse und bildliche Darstellungen belegen. Bei den Römern war es bei Hochzeiten und bei der Ernte das üblichste Opfertier, überhaupt bei allen Kulten, die vegetative und animale Fruchtbarkeit bezweckten, und eine altrömische Darstellung zeigt uns eine auf einem Eber reitende nackte Frau mit einer Leiter in der Hand, ein Motiv, das ganz ähnlich in einer Sage in Cröbern bei Leipzig wiederkehrt, wo im Moorgrunde eine alte Frau auf einem Schweine reitet. In Athen erhielten Artemis und Demeter Milchferkel als Opfer. Gebeine vom Opferschwein und marmorne Votivschweine erhielt die Demeter zu Knidos, und eine trächtige Sau war das Opfer für die Demeter Chloe. Überlebsel dieser alten Schweinsopfer an die Fruchtbarkeitsgottheit liegen noch in vielen, namentlich bei den Südslawen herrschenden Hochzeitsbräuchen vor, bei denen der Schweinskopf das Hauptgericht der Hochzeitstafel bildet. In vorgeschichtlicher Zeit erscheint das Schwein teils in Gestalt von Knochenresten, teils in Form figürlicher Nachbildungen hauptsächlich als Totenopfer und Grabbeigabe, und Darstellungen von Ebern finden sich mehrfach schon in den ganz frühneolithischen Dolmen von Pouca d'Aguiar, wo sie offenbar die Bedeutung eines substituierenden Opfers an die chthonische

Abb. 108. Stierköpfe von Petreny.

Gottheit hatten (Abb. 109). Ja eine vorzügliche Eberfigur sehen wir sogar bereits in der Grotte von Altamira, doch dürfte sie hier wohl lediglich die Bedeutung eines Bildzaubers haben oder auf totemistischen Anschauungen beruhen.

Ein anderer ursprünglich leichenfressender Dämon war der Hund, der daher gleichfalls zu einem wichtigen Attribut der chthonischen Gottheit und zu einem wichtigen Totenkultopfer geworden ist. Überall finden wir spukende Hunde mit Vorliebe an noch bestehenden oder eingegangenen und namentlich an alten vorgeschichtlichen Begräbnisplätzen, die oft genug schon allein auf Grund derartiger Sagen aufgedeckt worden sind. Und in Litauen und bei den Letten, in deren alten Gräbern ganz gewöhnlich Hundeknochen erscheinen, wurden bis in die jüngste Zeit bei Todesfällen hundegestaltige Opferkuchen gebacken, die offenbar für die Totengottheit bestimmt waren.

Abb. 109. Eberfigur aus einem Dolmen von Alvão, Portugal.

In germanischer Zeit war der Hund ein Attribut der chthonischen Hel, und noch heute sagt man daher in Schleswig-Holstein von heulenden Hunden: die Hel ist bei den Hunden. Ebenso sei hier an den Höllenhund Garmr erinnert, der in dem griechischen, meist zweiköpfigen Hund Orthrus (Abb. 98) und dem dreiköpfigen Zerberus (Abb. 99) und in den mehrköpfigen, das Totenreich bewachenden indischen Höllenhunden sein Gegenstück findet. Entsprechend diesen Beziehungen ist daher der Hund auch eines der wichtigsten Opfer für die griechische Totengottheit Hekate, die deshalb geradezu als *Ἑκάτη κυνοσφαγὸς θεά*, als hundefressende Göttin, bezeichnet wurde.

In ähnlicher Weise erklärt sich auch die überall wiederkehrende chthonische Bedeutung der Schlange, die als vermeintliche Leichenzehrerin zugleich auch zu einem wichtigen Totem- und Seelentier geworden ist. Die Ursache zu dieser Vorstellung mögen, wie schon oben angedeutet, die auf Leichen herumkriechen-

den Maden gebildet haben [1]); doch hat man vielleicht auch öfter wirkliche Schlangen in der Nähe von Toten und Gräbern beobachtet, die hier in den zahlreichen, auf den toten Körpern sich niederlassenden Insekten und anderen kleinen Tieren eine willkommene Beute fanden. Bei der verschiedenartigen Entwicklung der Schlange sowohl zum Totem- und Seelentier, als zu einem Tier der chthonischen Gottheit ist es natürlich im Einzelfalle oft sehr schwer oder unmöglich, zu entscheiden, welche dieser verschiedenen Bedeutungen vorliegt. Völlig klar liegt die chthonische Bedeutung bei gewissen bildlichen Darstellungen vor Augen, wie beispielsweise bei einem mykenischen Nadelkopf (Schliemann, Mykenä Nr. 292), der das von einer Luftgottheit getragene und auf dem Kopf- und Schwanzende einer Schlange ruhende Himmelsgewölbe darstellt. Hier kann nach den völlig gleichartigen ägyptischen Darstellungen kein Zweifel sein, daß die Schlange lediglich ein Sinnbild der Erde ist. Ebenso deutlich erweist sich die Schlange als ein Symbol einer chthonischen Gottheit auf dem von mir mehrfach schon behandelten Zylinder von Kurium und bei ähnlichen Darstellungen, wo sie zusammen mit dem Hunde ein Attribut einer kuhgestaltigen Gottheit bildet (Abb. 110). Diese Gottheit ist freilich hier die Mondgottheit, doch geht diese und die Erdgottheit völlig ineinander über. Nicht auf Seelentiere, sondern gleichfalls auf eine chthonische Gottheit möchte ich endlich auch noch die meisten der auf Sarkophagen und an den Grabwänden dargestellten Schlangen beziehen (Abb. 111 und 112). Sie werden hier bald, wie die obenerwähnten Beile, die öfter vorkommenden Dolche, die Mondbilder und Rinderfiguren, die Kreuze und Hakenkreuze usw. Attribute der Todesgottheit darstellen, bald die Bedeutung substituierender Schlangenopfer haben, die den chthonischen Gottheiten ja tatsächlich vielfach dargebracht wurden und auf die auch die häufige Verwendung von Schlangenpräparaten in der Volksheilkunde zurückgeht. Zahlreiche Zeugnisse darüber liegen schon aus dem Altertum vor (Rohde I, 255).

Abb. 110. Tonzylinder von Kurium.

Entsprechend der Doppelnatur der Erdgottheit als Unterwelts- und Fruchtbarkeitsgöttin ist die Schlange auch ein wichtiges Fruchtbarkeit, Gesundheit und Glück verleihendes oder umgekehrt apotropäisches Tier geworden,

[1]) Diese Leichenmaden haben auch sonst noch vielfach Stoff zur Mythenbildung geliefert. So in einer sehr merkwürdigen Erzählung der Warrau. Nach ihr kehrt der ermordete Gatte in seine Hütte zurück, legt sich in die Hängematte und klagt über die vielen Flöhe auf seinem Rücken. Seine Frau macht sich sogleich daran, die Flöhe abzulesen, sieht aber zu ihrem Entsetzen, daß dies Leichenwürmer sind (Th. Koch-Grünberg, Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1920, S. 35, Nr. 10). Hier offenbart sich auch sehr deutlich der Glaube an den lebenden Leichnam.

obschon es auch hierbei öfter schwer zu entscheiden ist, inwieweit diese günstige Wirkung der Schlange in ihrer Eigenschaft als Seelen- oder Totemtier begründet ist. Belege für die Zauberkraft der Schlange ließen sich aus der Gegenwart und dem Altertum in zahlloser Menge anführen. Ich selbst besitze in meiner Amulettsammlung eine Kette aus Schlangenwirbeln aus der Gegend von Tölz, die man einem hoffnungslos an Diphtherie erkrankten Kinde um den Hals gelegt hatte. Und bei den Zigeunern reicht schon die Begegnung mit einer Schlange aus, um auf ein langes Leben rechnen zu können. Schlangenknochen aus vorgeschichtlichen Perioden sind wiederholt zum Vorschein gekommen. So in einem bronzezeitlichen Grabhügel bei Hvidegard unweit Kopenhagen (C. J. Herbst, Ann. for nord. Oldk. 1848 S. 336) und

Abb. 111. Tragstein mit Darstellungen von Schlangen und anderen Zeichen a. d. Megalithgrabe v. Gavrinis, Bretagne.

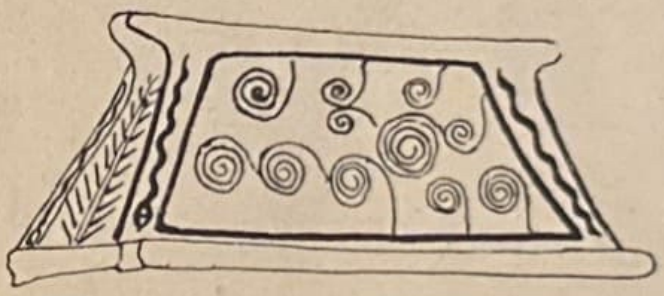


Abb. 112. Sargdeckel mit Schlangenmotiven von Kreta.

im Maglehöi bei Frederikslund auf Seeland (W. Boye, Mém. de la Soc. d. Ant. du Nord. 1890, S. 22).

Noch ein anderes Attribut der Erdgottheit bildet die Kröte, die freilich daneben gleichfalls ein ausgesprochenes Seelentier ist. Ihre mythische Bedeutung wurzelt offenbar außer in ihrer häßlichen Gestalt in ihrer Lebensweise, da sie sich tagsüber in dunklen feuchten Erdlöchern aufhält und erst nachts hervorkriecht. An ihrer Stelle erscheinen vielfach auch noch Frosch, Schildkröte und Eidechse [1]). Darstellungen von Kröten treten in vorgeschichtlicher Zeit und namentlich auch im Neolithikum in ziemlich großer Zahl auf und gehen bis in die Ancylusperiode zurück, doch läßt sich meist nicht entscheiden, ob wir es dabei mit einem Seelentier oder einem Attribut der Erdgottheit zu tun haben. Das gleiche gilt auch von den nicht selten vorkommenden Schildkrötendarstellungen und den ganz vereinzelt auftretenden Nachbildungen von Eidechsen. Alle diese Tierarten spielen auch in der Volksheilkunde eine große Rolle, und namentlich gelten die Kröte und Schildkröte

[1]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 145ff.

als Symbol der Gebärmutter. Noch heute werden in Süddeutschland vielfach wächserne Votivkröten bei Frauenleiden in heiligen Kapellen niedergelegt, und Opfer von Schildkröten finden sich öfter in Gestalt von Kultgebäcken bei der Taufe und Geburt. Ebenso werden kleine goldene und silberne Schildkröten oder Eidechsen noch vielfach als Amulette getragen [1]). Alle diese Bräuche dürften wohl weniger in der Seelennatur dieser Tiere, als vielmehr in ihrer Eigenschaft als Attribute der befruchtenden mütterlichen Gottheit liegen.

In ihrer Eigenschaft als Ernährerin aller irdischen Wesen wird die Erdgottheit öfter vielbrüstig gedacht. So die nordische Jörd, die slawische Ziwa und die litauische Ziza oder Zisa, die von den slawischen Chronisten mit der römischen Ceres und der griechischen Demeter verglichen und geradezu Dea mammosa genannt wird, wie Lukrez auch die Ceres nennt. Diese Versinnbildlichung, die wir auch bei der 400brüstigen mexikanischen Erd-Mondgottheit, der Pulquegöttin Mayauel, wiederfinden (Zeitschr. f. Ethnol. 1911, S. 305), beruht natürlich nicht auf freier Erfindung, sondern auf realen Beobachtungen (Abb. 113): Man hatte schon in der Urzeit beim Menschen öfter Polymastie wahrgenommen, und da für den primitiven Menschen alles, was von der Natur abweicht, was unnatürlich ist, auch übernatürlich ist, so erwuchsen aus solchen realen Beobachtungen vielbrüstige dämonische Wesen, die dann besonders zu den Vegetationsdämonen in Beziehung gesetzt und schließlich auf die aus ihnen hervorgegangene mütterliche Gottheit bezogen wurden (vgl. S. 54). Darstellungen solcher vielbrüstiger mütterlicher Gottheiten sind mehrfach erhalten. Am bekanntesten ist die Diana von Ephesos, der eine Bronzestatuette aus Sardinien ziemlich nahesteht (Abb. 159 u. 160). Aus der Bretagne erwähnt Regnault eine Statue der Guen Trimammia und mehrere mehrbrüstige weibliche Tonfiguren sind aus steinzeitlichen Siedlungen Serbiens und Siebenbürgens bekannt geworden [2]).

Abb. 113. Frau mit Polymastie.

Die Leben nehmende Eigenschaft der mütterlichen Gottheit hat besonders in zahlreichen Darstellungen der *πότνια θηρῶν* des ägäischen Formenkreises ihres Ausdruck gefunden, die, zwischen zwei Tieren stehend, diese entweder durch Berührung mit der Hand, bisweilen auch mit einem Stabe zähmt, oder mit den Händen würgt. An Stelle der Göttin erscheint nicht selten auch ein Mann oder ein dämonisches Wesen, während die Tiere gleichfalls

[1]) Eigene Sammlung. Vgl. a. S. 151, Abb. 167.

[2]) Vgl. hierzu Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 200ff., wo noch weitere Literaturnachweise zu finden sind.

durch Mischfiguren ersetzt sind. Derartige männliche Figuren finden sich besonders in der frühelamitischen Kultur, wie ja auch in der indischen Mythologie an der Spitze des Totenreiches nicht eine Frau, sondern ein Mann, der Unterweltsgott Yama, steht [1]). Wie so viele andere hat sich auch dieses Schema vielfach in der mittelalterlichen kirchlichen Kunst erhalten, so u. a.

Abb. 114—119. Darstellungen der *πότνια θηρῶν*.

auf einem Stein an der Kirche von Dunningen, der eine von zwei Wölfen flankierte thronende Menschenfigur zeigt (Wodan mit seinen beiden Wölfen Geri und Freki?) [2]).

2. Der Himmelsgott.

Neben einer mütterlichen Gottheit hat es in der indogermanischen Urzeit sicherlich auch einen Himmelsgott gegeben. Er liegt vor in dem indischen Dyáus Pitâ, dem griechischen *Ζεὺς πατήρ*, dem römischen Jupiter und dem germanischen Zio und Tyr, die einem urindogermanischen Djaus entsprechen und auf dieselbe Wurzel zurückgehen, wie das urindogermanische deivo. Es ist dies die Wurzel div „glänzen, leuchten"; das Wort, mit dem man ursprünglich wohl die Sonne bezeichnete [3]), kennzeichnet also hauptsächlich den leuchtenden Tageshimmel, neben dem später noch andere Bezeichnungen als Personifikationen des Himmels auftreten (altind. Varuna, griech. *οὐρανος*, zu idg. var „bedecken, umhüllen, umschließen"). Bei den Kelten fehlen zwar ältere religionsgeschichtliche Denkmäler, in denen der alte gemeinindogermanische Name noch erhalten ist, doch scheint sich hier der Himmels-

[1]) Ebenda. S. 182ff.

[2]) E. Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. S. 270, Abb. 116.

[3]) Wie die Erdgöttin aus einer alten Mondgottheit, so würde also der Himmelsgott aus einer alten Sonnengottheit hervorgegangen sein. Dafür sprechen ganz besonders die zahllosen Liebesgeschichten, die mit dem griechischen Himmelsgott verknüpft sind.

gott wie beim germanischen, von den Römern ihrem Mars gleichgesetzten Zio und Tyr hinter einem Kriegsgott zu verbergen, der gleich dem römischen Himmelsgott Jupiter (Diespiter) zuweilen den Namen Lucetius, „der Glänzende", führt. Ebenso haben andere Bezeichnungen dieses keltischen Kriegsgottes, wie der Name Rîgisamos „der Königlichste, der Mächtigste" und Albiorîx „der Weltherrscher" ihre Entsprechnugen in den Beinamen des römischen und griechischen Himmelsgottes [1]). Besonders deutlich tritt aber die Himmelsnatur dieses Kriegsgottes in der mehrfach vorkommenden Bezeichnung Camulus, irisch Cumall hervor, die Rhys mit dem deutschen Wort „Himmel" identifiziert, so daß der Gott geradezu „Himmel" hieße. Diese Auffassung findet noch dadurch eine treffliche Bestätigung, daß sich neben dem altdeutschen himil „Himmel" mehrfach auch humil findet [2]).

Ganz ähnlich wie bei den Kelten steht es auch bei den Litauern und Letten, bei denen zwar der ursprüngliche Name des Himmelsgottes gleichfalls verloren gegangen, der Gott selbst aber ebenfalls erhalten geblieben ist und hier unter der allgemeinen Bezeichnung „Gott" (lit. diẽvas, diẽvs, lett. doews oder als Deminut. deewinsch „Gottchen"), also als der Gott *κατ' ἐξοχήν* fortlebt. Nach den alten Volksliedern und Mythen kann dieser diẽvas nur der lichte Himmelsgott sein, mit dem wir es offenbar auch bei dem, in der wolhynischen Chronik zum Jahre 1252 erwähnten Gott Diveriks oder Diẽvuriks „Götterherr" oder „Götterkönig" zu tun haben [3]). Bei den Slawen glaubt man den Himmelsgott in dem alten Svarog wiedererkennen zu dürfen [4]), dessen Name ursprünglich wohl „Himmel" bedeutete und etymologisch mit altind. svar und svarga „Himmelslicht, Himmel" zusammenhängt [5]). Allerdings ist dieser Name nur in der altrussischen Überlieferung bezeugt. Trotzdem aber muß er gemeinslawisch sein, denn der ihm in den russischen Quellen zur Seite gestellte Svarožič, auch syn Svarogow „Sohn des Svargow" genannt, erscheint auf dem entgegengesetzten Ende des slawischen Gebietes, im berühmten Heiligtum zu Rethra im Lande der Redarier an der Tollense wieder, wo er nach Thietmar von Merseburg der höchste Gott war. Wir haben also gar nicht nötig, mit v. Schroeder den slawischen Himmelsgott hinter dem allgemeinen Gottesnamen Bog zu suchen [6]).

Endlich begegnen wir einem Himmelsgott auch noch bei verschiedenen thrakischen Völkerstämmen. Bei den Phrygiern treffen wir ihn unter dem Namen *Ζεὺς Βαγαῖος* (Baga, offenbar zu indopersisch Bhaga = Bagha und

[1]) v. Schroeder, I, S. 525.
[2]) R. Much, S. 25.
[3]) v. Schroeder, a. a. O., I, S. 526ff.
[4]) C. Borchling, Aus der slawischen Mythologie. Präh. Zeitschr. I, S. 171ff.
[5]) Gregor Krek, Einleitung in die slawische Literaturgeschichte. S. 378ff.; doch stellt ihn Borchling, a. a. O., S. 175 zu altd. swarc, die finstere Gewitterwolke.
[6]) v. Schroeder, a. a. O., S. 537ff.

slaw. Bog „Gott" gehörig) und als *Ζεὺς Βροντῶν καὶ Ἀστραπτων*, d. h. er erscheint hier in seiner Doppelnatur als gütiger, segenspendender und als grollender Gewittergott. Ebenso findet er sich bei den Bithyniern, die ihn Zeus Papas oder Pappoos, also wie die Skythen „Väterchen" nannten. Endlich ist er auch noch im thrakischen Stammlande selbst nachweisbar, hier in den Namen mit Dio- (Deo- oder genetivisch Dios) wie Diu-zenus, Deo-bizos, Dio-bessus usw., hinter dem offenbar der Name des alten Lichthimmelsgottes Djaus steckt (v. Schroeder, a. a. O.).

Kann nach den bisherigen Ausführungen kein Zweifel bestehen, daß es in der indogermanischen Urzeit tatsächlich einen Himmelsgott gegeben hat, so erscheint es um so schwieriger, die wesentlichen Züge dieses gemeinindogermanischen Himmelsgottes zu rekonstruieren. Aus den spärlichen Zeugnissen über die Thraker, Kelten und Letto-Slawen läßt sich nur sehr wenig schöpfen. Ein ungeheures Material liegt uns zwar von den Griechen vor, aber ihre reiche Phantasie hat die alte Göttergestalt vielfach so abgewandelt, daß es bisweilen schwer ist, durch den neuen glänzenden Farbenüberzug hindurch das ursprüngliche Bild zu erkennen. Besser schon können wir uns bei den Römern unterrichten, die, weit weniger phantasiebegabt und viel konservativer als die Griechen, die alten Züge des Himmelsgottes weit treuer bewahrt haben, als diese. Ebenso finden wir, wie namentlich Much gezeigt hat, einen ziemlich reichen Stoff bei den Germanen, die gerade in mythologischer Beziehung den Indoiraniern viel näher stehen als die meisten übrigen Völker.

Die Hauptquelle aber bilden die indische und iranische Mythologie und namentlich die älteren Veden, die uns das Bild des alten Himmelsgottes noch in ziemlich reiner Form erkennen lassen [1]). Nach allen diesen Zeugnissen ist der Himmelsgott lediglich aus der Naturbeobachtung, nicht aber aus dem Seelenglauben hervorgegangen, also ursprünglich ein reiner Natur-, nicht ein Seelengott, wenn er auch in seinen späteren Formen, namentlich bei den Griechen, mancherlei Züge von einem solchen aufgenommen haben mag. Überall ist er der höchste Gott. Er ist der Gatte der Mutter Erde [2]), mit der er nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter zeugt (Rigv. I 106, 3; 159, 1; 185, 4; IV 56, 2 usw.). Er ist vorwiegend, wie schon sein Name sagt, ein lichter, gütiger, väterlicher und segenspendender Gott (als Erzeuger des saatbefruchtenden Regens), daneben aber als Beherrscher von Donner und Blitz auch ein schreckenerregender und vernichtungbringender Gott,

[1]) G. Oppert, Gottheiten der Indier; Zeitschr. f. Ethnol. 1905, S. 316 f.

[2]) Nach dem Aitareya Brâhmana (IV, 27) waren Himmel und Erde ursprünglich miteinander verbunden. Sie trennten sich aber, was viel Unheil anstiftete. Deshalb brachten die Götter zwischen ihnen eine Aussöhnung zustande und verursachten ihre Heirat. Eine ähnliche Sage schreibt nach Dionysios von Halikarnaß Euripides dem berühmten Anaxagoras zu (Oppert 317).

der sich aus dieser Eigenschaft heraus, namentlich bei den Westindogermanen und Litauern, zu einem Kriegsgott entwickelt (s. o.). Das wesentlichste aber an ihm ist, daß er auch schon gewisse ethische Züge aufweist, die uns besonders scharf in der Gestalt des Varuna entgegentreten [1]). Er ist nicht nur der Schöpfer, Ordner und Erhalter des Alls, sondern auch der Treu- und Rechtsgott, und er ist daher überall der wichtigste Schwurgott, der mit rächender Hand die Eid- und Treubrüchigen vernichtet. Ebenso ist er der Schützer des Gastrechtes (Ζεὺς ξένιος), dessen Heiligkeit, wir schon in der Urzeit nachweisen können.

Merkwürdig ist, daß sich um den Himmelsgott — von seiner Verbindung mit der Erdgöttin abgesehen — so gut wie gar keine Mythen gerankt haben. Nur der griechische Zeus macht hier eine Ausnahme, denn er ist sogar der mythenreichste Gott, den wir kennen. Aber diese Mythen haben sich offenbar erst auf dem klassischen Boden Griechenlands entwickelt, wo man vielfach auch andere Natur-, besonders Sonnen- und Mondmythen, mit ihm verknüpft hat. Bei den meisten übrigen Völkern dagegen ist er fast völlig mythenfrei geblieben. Das liegt wohl, wie v. Schroeder mit Recht meint, daran, daß er den Gottesbegriff am reinsten verkörpert, der der Mythenbildung viel weniger Stoff gewährte, als Sonne und Mond und all die sonstigen Götter, die wir im indogermanischen Pantheon vor uns haben.

Archäologisch läßt sich weder zur Erkenntnis des Wesens des Himmelsgottes, noch seines Kultes etwas beisteuern. Wohl möglich, daß einzelne Steinkreise oder hoch gelegene Ringwälle, die wegen ihrer geringen Dimensionen und aus sonstigen Gründen nicht Verteidigungszwecken gedient haben können, dem Kulte dieses höchsten Gottes gewidmet waren. Doch bleibt dies eben nur eine ferne Möglichkeit, die nicht einmal den Namen Vermutung verdient. Auch über Opferfunde läßt sich nichts sagen. Die an besonderen, zweifellosen Kultstätten gefundenen Knochen- und sonstigen Reste können natürlich Opferreste für den Himmelsgott, ebensogut aber auch für irgend eine andere Gottheit bedeuten. Dagegen sind Opferfunde in Gräbern wohl kaum auf ihn, sondern auf die Seele des Verstorbenen oder auf die Totengottheit zu beziehen. Endlich könnten noch einige steinzeitliche männliche Tonfiguren in Betracht kommen, deren Zahl freilich gegenüber der endlosen Fülle von weiblichen Figuren verschwindend klein ist. Von ihnen scheiden die in Gräbern gefundenen ohne weiteres aus. Denn sie sind entweder auf den Toten selbst zu beziehen, oder, und zwar mit weit größerer Wahrscheinlichkeit, als substituierende Gebildopfer aufzufassen, die dem Toten, vielleicht auch der Totengottheit, an Stelle blutiger Menschenopfer (Sklaven) gebracht wurden. Ebenso sind wohl auch die in den Wohnungen ab und zu vorkommenden männlichen Statuetten weit eher als Ahnenfiguren, als wie als Götterdarstellungen zu deuten. Erst in den jüngeren Perioden treten, namentlich im

[1]) Oppert, a. a. O., S. 326 f.

ägäischen Formenkreise, und in Griechenland, männliche Götterfiguren auf, die dem ganzen Zusammenhange nach und vor allem wegen des Beiles, das sie tragen, zweifellos als Darstellungen des Himmelsgottes zu deuten sind.

3. Gewittergott.

Wie sich aus den vorhergehenden Ausführungen ergibt, ist der Himmelsgott vielfach zugleich auch der Beherrscher von Blitz und Donner. Daneben aber muß es in der Urzeit auch noch einen besonderen Gewittergott gegeben haben, der sich offenbar selbständig aus älteren Gewitterdämonen entwickelt hat. In Indien erscheint er in seiner ältesten Gestalt als Parjanya, einem Sohne des Dyáus (Rigv. VII 102,1), mit dem er zuweilen auch identifiziert wird, so daß er gleich diesem Gemahl der Erde ist (Atharv. XII, 1, 12, 42). Als verkörpertes Unwetter erzeugt Parjanya, dessen Name im Veda auch Wolke oder Regen schlechtweg bedeutet, den Regenguß (Rigv. V 83; VII 101, 102). Vor ihm erzittert die ganze Schöpfung (Rigv. V, 83, 2), er herrscht über die Gewässer und über alle lebenden Wesen (Rigv. VII 101, 2). Wie ein brüllender Stier zerstampft er die Bäume und erschlägt die Dämonen; er entsendet aber auch erfrischenden Regen und macht Menschen, Tiere und Bäume fruchtbar (Rigv. V 83, 1; VI 52, 16; VII 101, 1, 2). An seine Stelle tritt schon frühzeitig Indra, der Sohn der Aditi und als solcher zusammen mit Varuna als Aditya bezeichnet (Rigv. VII 85, 4). Gleich nach seiner Geburt erfüllt er Himmel und Erde mit seinen Wasserfluten, so daß der Himmel vor ihm erzittert und die Erde ihm zu mißfallen fürchtet (Rigv. IV, 17, 2; 18, 5). Im Himmel weilt er in der Wohnung des Vivasvat (Rigv. I 53, 1), drängt hier Varuna und die Asuras beiseite und tritt schließlich an die Spitze der Götter (Rigv. I 131, 12; III 46, 2; X 124, 4—6). Wie Zeus, Jupiter und Thor schleudert er den Donnerkeil, an dessen Stelle vielfach auch der Wurfring, die Tschakra, oder der gleich Mjölnir stets zurückkehrende Wurfspeer tritt. Als weitere indische Sturm- und Gewittergottheiten werden uns Rudra und seine Söhne, die Maruts[1]) oder Rudras, die „wie Löwen brüllenden" (Rigv. I 64, 8), genannt, deren Namen man gewöhnlich von der Wurzel ru „brüllen" ableitet. Sie wohnen im Himmel (Rigv. I 85, 2) und fahren in einem mit Antilopen bespannten Wagen, an dessen Radfelgen sich scharfkantige Klingen befinden (Rigv. I 166, 10), wie Rennpferde unaufhaltsam dahin, mit ihren goldenen Waffen, dem Blitz und Donner, alles, was ihnen entgegentritt, vernichtend und zertrümmernd (Rigv. I 64, 4). Aber als Spender des fruchtspendenden Regens werden sie auch zu Heilbringern für die Menschen, denen sie gute Ernten, Wohlstand und Gesundheit verleihen (Rigv. I 43, 2, 6; 144, 5; II 33, 2, 13; 33, 4; VII, 46, 2). Auch

[1]) Der gleiche Name, Marutaš, kehrt auch bei den Kossäern wieder; S. Hommel, Grundriß d. Geogr. u. Gesch. d. alt. Or. S. 30[1].

helfen sie Indra in seinem Kampfe gegen Vṛtra, wofür ihnen Unsterblichkeit zuteil wird (Rigv. I 57, 5). Allerdings trägt Rudra, wie Indra, Thor und andere Gewittergottheiten, auch mancherlei lunare Züge, doch dürfte es sich dabei wohl nur um eine einfache Übertragung der lunaren Mythenmotive auf die Gewittergottheiten handeln, die sich ohne weiteres aus der Gleichartigkeit der Funktionen dieser und der Mondgottheit erklärt. Der Auffassung E. Siekes[1]), daß Rudra von Haus aus überhaupt eine Mond-

Abb. 120. Der babylonische Wettergott Adad Raman. Koldewey, Die hethit. Inschr. Veröff. d. DOG I.

Abb. 121. Der hethitische Wettergott Tešup von Tonplatten in Sendschirli. v. Luschan, Ausgr. in Schendschirli III, Taf. XLI.

gottheit sei, vermag ich daher ebensowenig beizupflichten, wie seiner Herleitung Thors und verwandter Gestalten von einem Mondnumen.

Bei den westindogermanischen Chethittern ist der Gott Tešup, der auch in dem bekannten Mitanni-Vertrag angerufen wird, ein ausgesprochener Gewittergott. Auf den chethittischen Tonplatten von Sendschirli hält er in der rechten Hand wie auf entsprechenden ägäischen und nordischen Darstellungen das Beil, in der linken das dreiflammige Blitzbündel. Von den Chethittern aus ist diese Vorstellung, wie Jeremias mit Recht annimmt, auf die Assyrer übergegangen, bei denen der Gott Ramman oder Adad die Rolle des Tešup

[1]) E. Siecke, Rudra im Rigveda; Arch. f. Rel. Wiss. Bd. I.

übernimmt. Er wird daher gleichfalls mit dem Beile dargestellt. Auch trägt er, seinem chethitischen Ursprunge entsprechend, die hohe kegelförmige chethittische Mütze. In Assur selbst ist außerdem noch eine goldene dreiflammige Blitzdarstellung zum Vorschein gekommen. Mit Beil und Blitz erscheint auf bildlichen Darstellungen endlich auch noch der in den Inschriften öfter erwähnte Kuchuratir der Elamiter und Kossäer[1]), die zwar gleichfalls nicht zu den Indogermanen gehören, aber doch aus ihrer Sprache mancherlei übernommen und insbesondere verschiedene Götternamen entlehnt haben[2]). So u. a. neben den bereits oben genannten Marutaš den Wettergott Buriaš, der völlig dem griechischen Boreas entspricht.

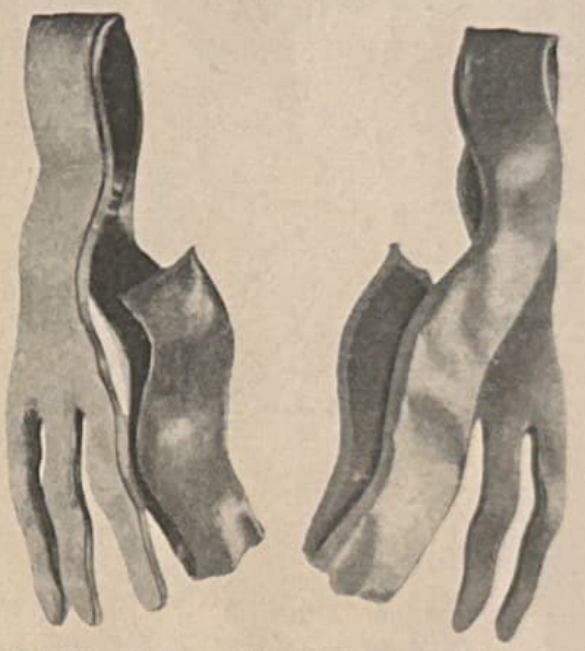


Abb. 122. Goldene Blitzdarstellung aus Assur. Die Form ist aus Holz geschnitzt und darüber das 0,3 bis 0,5 starke Goldblech gehämmert und an einer Kante fein gelötet.

Bei den Griechen und Römern sehen wir die Funktionen des Gewittergottes in der Hauptsache mit dem Himmelsgotte, mit Zeus und Jupiter, vereinigt. Doch haben sich daneben auch noch selbständige Gewittergottheiten erhalten, nämlich in der Gestalt des Keraunos und des Herakles, der zahlreiche Züge mit dem germanischen Thor gemein hat und von den Römern geradezu mit diesem identifiziert wurde[3]), andererseits freilich gleich diesem auch lunare und namentlich solare Züge aufweist.

Ein sehr scharf ausgeprägter Donnergott ist ferner der gemeinslawische Perun, mit dem wahrscheinlich auch der von Helmold erwähnte Prove des Oldenburger Landes identisch ist. Sein Name deckt sich mit dem des indischen Parjanya und geht jedenfalls auf eine Wurzel per „schlagen" zurück[4]).

Sein getreues Gegenstück bildet der litauisch-preußische Perkunas, dem zu Ehren nach Rostowski in den Wäldern ein immerwährendes heiliges Feuer erhalten wurde[5]). Noch im 16. Jahrhundert pflegte nach Lasicius

[1]) Hommel, a. a. O. 35.
[2]) Ebenda 30[1].
[3]) Vgl. hierzu Wilke, Archäologische Erläuterungen zur Germania des Tacitus, wo weitere Literaturnachweise.
[4]) K. Borchling, a. a. O., S. 175ff.
[5]) v. Schroeder, II, S. 603.

der litauische Bauer, wenn es anfing zu donnern, barhäuptig, mit einer Speckseite auf den Schultern, über seine Felder zu gehen und den Perkunas mit den Worten anzurufen: „Perkunos, Gottchen, schlage nicht auf das, was mein ist! Ich will Dir auch diese Speckseite geben!" War dann das Gewitter vorüber, so verzehrte er und seine Hausgenossen das Fleisch selbst [1]), offenbar als ein dem Gott geweihtes Opfer (Communio). Nach Christoph Hartknoch, der gegen Ende des 17. Jahrhunderts schrieb, hat dieser Gott „ein zorniges und brennendes Feuer-rothes Gesicht wie auch einen krausen, schwartzen Kopf und Bart gehabt. Das Haupt war auch mit Flammen umgeben, wie ihn Thomas Clagius beschreibet [2])."

Die älteste germanische Gewittergottheit ist Thors Mutter Fjorgyn, neben der auch, allerdings nur noch ganz schwach erkennbar, ein männlicher Fjorgynn, nach der Lokasenna Str. 26 der Geliebte Friggs, erscheint. Doch wird diese Fjorgyn, die lautlich vollständig dem litauischen Perkunas und dem indischen Parjanya entspricht, schon früh durch Thor (urgermanisch *þunraz) und den südgermanischen Donar ersetzt, dessen Name deutlich auf seinen Ursprung aus der Gewittererscheinung hinweist. Seine äußere Erscheinung ähnelt sehr der des litauischen Perkunas. Wie dieser ist er von großer Gestalt und gewaltiger Kraft; er trägt gleich ihm einen großen roten Bart und hat eine gewaltige Stimme, die, wie bei Indra, durch den Bart noch verstärkt wird. Daher führt er auch den Beinamen Hlörridi, „der brüllende Wetterer". Als Sturmgott ist er der Schützer der Schiffahrt, und ebenso verleiht er mit seinem Regen und seinen Gewittern den Feldern Fruchtbarkeit. Seine Waffe ist der stets von allein zurückkehrende Hammer Mjölnir, dessen Namen zweifellos mit dem russischen Worte Молнія „Blitz" zusammenhängt.

Nach diesen mannigfachen übereinstimmenden Zeugnissen kann es nicht zweifelhaft sein, daß es in der indogermanischen Urzeit eine besondere Gewittergottheit gegeben hat, die ihrerseits in älteren Gewitterdämonen wurzelt. Die Hauptzüge dieses Gewittergottes sind bei allen indogermanischen Einzelvölkern, wie sich ja bei seinem Ursprung von selbst versteht, die gleichen. Überall treten bei ihm einmal die Furcht und Schrecken erregende, andererseits die befruchtende und segenspendende Wirkung des Gewitters entgegen. Dieser einheitliche Ursprung der Gewittergottheiten der indogermanischen Einzelvölker spricht sich auch noch in der Waffe des Gottes aus. Bei den Germanen ist es der Thorshammer, bei Zeus und Jupiter ebenso wie bei dem chethittischen Tešup und dem elamitischen Ruchuratir das Beil und das Blitz-

[1]) Hartknoch, Das alte Preußen, Bd. I, S. 160.

[2]) a. a. O., S. 131, 134. An Stelle dieses Perkunas-Perun ist später der Prophet Elias getreten, dem in fast ganz Rußland besondere Ehren erwiesen werden. Noch bis in die jüngste Zeit hinein wurden ihm in einigen Gegenden regelrechte Stieropfer dargebracht, bei denen ein Geistlicher die Weihe vollzog und die mit einem richtigen Opfermahl und Trinkgelage verbunden waren.

bündel, bei Herakles die Keule, bei Indra der Hammer, die Tschakra oder der Speer oder die Lanze. Man hat im Thorshammer und seinen Entsprechungen eine Versinnbildlichung des Phallus erblicken wollen, der in die Erde eindringt und sie so befruchtet; wie ich meine, mit Unrecht, denn die befruchtende Wirkung des Beils beruht, wie wir oben (S. 98 f.) gesehen haben, auf der Eigenschaft der Steinhacke als ältestes Ackerbaugerät, und das Beil ist daher auch ursprünglich ausschließlich Attribut einer weiblichen Gottheit, als der Repräsentantin der landwirtschaftlichen Arbeit. Die Waffe des Gewittergottes ist also wie das Blitzbündel lediglich als eine Versinnbildlichung des Blitzes aufzufassen, was ja auch sprachlich in den lautlichen Beziehungen Mjölnir = Molnija „Blitz" zum Ausdruck kommt. Die älteste nachweisbare Form der Waffe bildet dementsprechend auch nicht das Beil, sondern der Wurfring und die noch ältere Keule und Wurfkeule. Auf diese Gestalt deutet insbesondere der Hammer Thors und der Stab Indras hin, die beide die Eigenschaft haben, nach dem Wurfe zur Hand des Gottes zurückzukehren, in ihrer Urform also offenbar eine Kehrwiederkeule waren. In diesem Sinne sind meines Erachtens auch die auf der Iberischen Halbinsel in den älteren Ganggräbern aufkommenden, meist reich verzierten Steinkeulen und Krummstäbe aufzufassen, deren sakrale Bedeutung zwar allgemein anerkannt wird, für die sich aber bisher eine befriedigende Erklärung noch nicht hat finden lassen (Abb. 122). Ganz ähnliche hakenförmige Gebilde finden sich auch mehrfach an den Menhirs-sculptés Südfrankreichs dargestellt, namentlich dem von Pousthomy, Departement Aveyron. Wie anscheinend diese, so wurden jedenfalls auch die iberischen Krummstäbe als kultisches Symbol an der Kleidung befestigt; wenigstens deuten darauf die an diesen Stücken angebrachten Löcher. In Mittel- und Nordeuropa fehlen zwar entsprechende Geräte, doch schließt sich ihnen in der Form einigermaßen die prächtige säbelartige Feuersteinwaffe von Faurskov auf Fünen an [1]), die ihrerseits in einem Bronzesäbel von Norre in Ostgothland ein merkwürdiges Gegenstück hat [2]), und die zweifellos entweder ein Königsabzeichen oder ein kultisches Gerät bildet.

Abb. 122. Krummstab aus der Anta d'Estria; 1/7 n. Gr. C. Ribeiro, Noticia d'algum. estac. préhist. Bd. II, Taf. VIa.

Als ältere archäologische Zeugnisse für die Existenz eines anthropomorph gedachten Gewittergottes sind außer den schon genannten Geräten vor allem die in den Hälristningar öfter vorkommenden ithyphallischen beiltragenden Figuren aufzufassen, in denen man schon immer den nordischen Thor erblickt hat (Abb. 123). Bemerkenswerterweise erscheint dieser ithy-

[1]) Worsaae, Nordiske Oldsager, Fig. 51.
[2]) Montelius, Månadsblad 1880, S. 12, Fig. 10.

phallische Gott mehrfach neben einem im Geschlechtsakt befindlichen Menschenpaare, über dem er das Beil hält (Abb. 22). Man darf darin wohl die Darstellung einer Eheschließung erblicken, die sich unter den Augen des Gottes und unter seinem Schutze vollzieht. Noch heute findet sich vielfach der Brauch, die Hochzeiten auf den Donnerstag zu verlegen. Diese Beziehungen erklären sich sehr einfach durch die Bedeutung des Gewittergottes als alte Fruchtbarkeitsgottheit. Doch wäre es auch denkbar, daß hier alte lunare Züge mit spielen. Denn wenn ich auch nicht mit Siecke, Bing und anderen Forschern glaube, daß Thor ursprünglich eine alte Mondgottheit bedeutet, so halte ich es doch bei den engen Beziehungen, die, namentlich im alten Mexiko und bei den Maya, ebenso aber auch in Babylonien, Arabien und anderwärts, zwischen dieser und den Gewittergottheiten bestehen und die sich aus der Eigenschaft beider als Erzeuger des fruchtbringenden Regens ergeben, für wahrscheinlich, daß eine gewisse Verschmelzung beider eingetreten ist. In der Snorra Edda wird Thor als Zerschmetterer des Thrivaldi, des „Dreigewaltigen", gerühmt. Seine Kämpfe mit dem Riesen führen ihn nach Osten, wo er mit Aurvandil, dem Morgenstern, in Berührung tritt (vgl. S. 156). Sein

Abb. 123. Hammerschwingender Gott mit Bockskopf. Löfåsen, Tanum, Schwed.

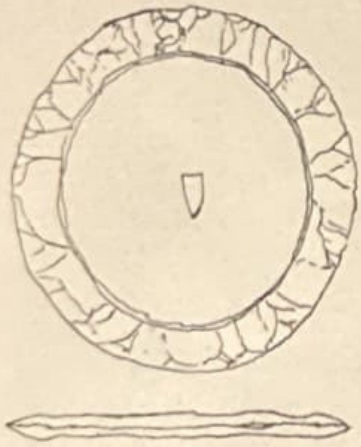


Abb. 124. Ring aus geschlagenem Feuerstein a. e. Grabe von Koorneh. l'Anthr. 1892, S. 411, Fig. 7.

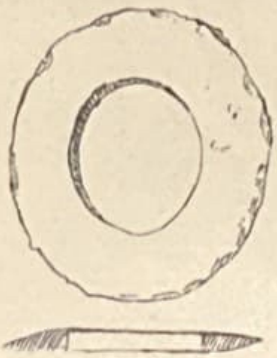


Abb. 125. Jadeitring von Volnay. Déchelette, Manuel I, S. 521, Fig. 186, 5.

Abb. 126. Beilförmige Bernsteinperle von Alvastra.

Sohn Magni befreit ihn drei Tage alt. Mit vielen Mondgottheiten teilt er die Gefräßigkeit und Trinkfestigkeit. Wie fast allen Mondgottheiten ist ihm der Bock heilig und, wie das Gefährt Rudras von Antilopen, so wird sein Wagen von einem Bocksgespann gefahren. Und auf diese Verschmelzung dürfte auch das Hauptattribut des Gottes, der Beilhammer, zurückgehen, da das Beil, wie wir oben sahen, ursprünglich ein ausschließliches Attribut der alten mütterlichen Erd- und Mondgottheit bildet, während wir als die älteste

Waffe der Gewittergottheiten schon oben die Kehrwiederkeule kennen gelernt haben.

In älterer Zeit sind auf den Kult des Gewittergottes jedenfalls die oben erwähnten kostbaren Wurfringe aus Jadeit und Nephrit zu beziehen, wenn auch manche von ihnen ein bloßes Königszeichen gebildet haben mögen. (Abb. 124—125). Für diese sakrale Bedeutung spricht besonders die Herrichtung der Bruchstücke solcher Wurfringe zu Anhängseln, die gewiß nicht lediglich als Schmuckstücke, sondern zugleich auch als Apotropaia dienen sollten (Abb. 32). Endlich mögen noch manche der kostbaren Miniaturdoppelbeile aus Bernstein mit dem Kult des Gewittergottes zusammenhängen und als Nachbildung der ihm zukommenden Waffe gedient haben (Abb. 126).

4. Feuergötter.

Zweifellos wurden in der Einheitsperiode des indogermanischen Urvolkes auch bestimmte Feuergötter verehrt. Völlig klar tritt uns als solcher der indische Agni entgegen, dessen Name allein schon seinen Ursprung bezeugt (lit. ugnis, russ. огонь, lat. ignis „Feuer"). Er gilt für den ältesten Gott, trotzdem ihn Himmel und Erde, die Wasser und Tvastr schufen (Rigv. X, 2, 7). Er ist ein schöner Jüngling mit langem goldenen flammenden Haare, weshalb er auch çocishkeça „der dessen Haupthaare Flammen sind" heißt. Er weilt in allen drei Sphären, als Sonnenfeuer im Himmel (Rigv. VI, 8, 2; X 88, 6, 11 usw.), als Blitzfeuer in den Wassern des Firmaments, weshalb er Apānnapāt „Sohn des Wassers" heißt (Rigv. I, 22, 6; II 35, 1, 11 usw.) und als irdisches Feuer auf der Erde, wo er residiert. Dem entsprechen auch die drei Opferfeuer: das östliche viereckig geformte und den Göttern zukommende Sonnenfeuer Āhavanīya, das den Mond repräsentierende halbmondförmige, den Manen geweihte südliche Dakšina und das dauernd vom Hausherrn zu unterhaltende kreisförmige Gārhapatya[1]). Agni ist ein tapferer Kriegsheld und gewaltiger Bogenschütze; er tötet die Rakschas und schützt als Repräsentant des häuslichen Herdfeuers (Agni Grihapati „das Hausherrfeuer") die um den Herd sich sammelnden Menschen und Tiere. Auch vermittelt er zwischen der Welt der Menschen und Götter, indem er in seiner Eigenschaft als Opferfeuer die Opfergaben hinauf zu den Göttern trägt. Als solcher Vermittler

Abb. 127. Zweiköpfiger Agni, Sammlg. Guimet. Aus Wilke, Man.-Bibl. Nr. 10, S. 205, Abb. 196b.

[1]) G. Oppert, Gottheiten der Indier. Zeitschr. f. Ethnol. 1905, 317.

wird er auch Oberpriester und begeisterter Seher. Vom Himmel brachte ihn der heilige Bote Mâtariçvan dem Menschen, insbesondere dem Bhrigu (Rigv. I 31, 3; 60, 1; III 5, 10), dessen Name schon die Beziehungen zum Feuer in sich trägt. (Von Wurzel bhrâj, bhrij „leuchten, flammen"; hierzu griech. φλεγ-, lat. flag in flagrare.) Nach einem anderen Mythos sollen die Bhrigus auch selbst das Feuer erfunden und in den Nabel der Erde gesetzt haben. Wie die ihnen lautlich nahestehenden Phlegyer der Griechen gelten sie für ein übermütiges Volk[1]). Auf bildlichen Darstellungen erscheint Agni oft zwei- oder dreihäuptig (Abb. 127), wie er auch in den Veden genannt wird (Rigv. I, 146, 1). Dies ist offenbar nur eine Versinnbildlichung der sich teilenden Flamme und hat nichts mit der Mehrgestaltigkeit des Mondes (ab- und zunehmender Mond, Vollmond) zu tun, wie E. Siecke (Drachenkämpfe S. 7) es annimmt.

Nicht weniger klar liegt der Feuerkult bei den Iraniern vor, wo ihn auch Herodot (I 131) kennt. Dem Volke des Avesta war, wie W. Geiger sagt, das Feuer „das heiligste und reinste Element, der Abglanz seiner höchsten Gottheit, des Ahuramazdâ. Es ist ihm das Symbol der sittlichen Lauterkeit und ein kräftiges Mittel zur Abwehr der Dämonen. In Nacht und Finsternis treiben die bösen Unholde ihr Wesen. Das Feuer schafft Licht und Helle und verscheucht die höllischen Geister". Der eigentliche Name des iranischen Feuergenius ist Âtar „das Feuer", von dem sich die Bezeichnung âthravan „der mit dem Feuer Beschäftigte", d. h. „der Priester" herleitet. Dieser Name kehrt auch im indischen Atharvan wieder, ein Name, der ein altes Priestergeschlecht bezeichnet und der auch im Atharvaveda vorliegt. Bemerkenswert ist, daß im Iranischen auch der oben erwähnte Name apâm napât wiederkehrt, der hier allerdings nicht als Beiname des Feuers, sondern als Name eines besonderen, sowohl zum Wasser als zum Feuer in Beziehung stehenden selbständigen Genius erscheint. Einige Male wird dieser avestische Apam napât auch in Verbindung mit Nairosañha angerufen, einem Genius von feuriger Natur, dessen Name offenbar dem Narâçamsa, einer Bezeichnung des Agni, entspricht. Dem häuslichen Feuer endlich begegnen wir unter dem Namen Nmânôpati „Herr des Hauses" (v. Schroeder, a. a. O.).

Der wichtigste Feuergott bei den Griechen ist Hephaistos, der göttliche Schmied und Feuerarbeiter, der oft geradezu gleichbedeutend mit Feuer genannt und namentlich mit dem unterirdischen Feuer vulkanischer Berge in Beziehung gebracht wird. Ein Hauptsitz seiner Verehrung war dem entsprechend Lemnos, wo noch in kykladischer Zeit der feuerspeiende Berg Mosychlos in Tätigkeit war. Andererseits bestand aber gerade auf Lemnos auch der uralte Brauch, das heilige Feuer alljährlich zu löschen und neues

[1]) Außer Bhrigu und Mâtariçvan erscheinen im Rigveda (VIII, 43, 13; VI, 16, 13, 14) auch noch Manû, Angiras, Dadhyank und andere als Vermittler des Feuers.

Feuer von Delos, dem Heiligtum des Apollo, herbeizuholen, das dann in alle Häuser verteilt wurde. Diesem männlichen Feuergott steht als Repräsentantin des Herdfeuers die Hestia gegenüber, die aber nicht nur als Göttin des Einzel-, sondern auch des Gemeindeherdes (*Κοινὴ ἑστία*) erscheint, wie im Prytaneion der zwölf ursprünglich getrennten Gemeinden in Attika, in Tegea, in Mazedonien, in Olympia usw. Als Träger des Feuers endlich sehen wir die Titanengestalt des Prometheus, der trotz seines Gegensatzes zu den Göttern doch zweifellos bei den Griechen göttlich verehrt wurde, also wie sein indisches Gegenstück Agni-Mâtariçvan Heros und Gott in einer Person war.

Dem griechischen Hephaistos entspricht der Vulkanus der Römer, „der Gott der Naturkraft des Feuers, welche beseelend und bildend, aber auch zerstörend wirkt". Sein Hauptfest fiel in den heißen August, und sein Hauptopfer bildeten kleine Fische, die wohl nicht, wie Höfler u. a., Festus[1]) folgend, meinen, substituierende Menschenopfer waren, sondern auf dem alten Zusammenhange des gemeinindogermanischen Feuergottes mit dem Wasser beruhen, d. h. des Blitzfeuers mit dem Wolkenmeere. Das Gegenstück zur Hestia bildet die Vesta, die gleich jener nicht nur Herdgöttin des Einzelherdes, sondern auch des Gemeinherdes der Sippe und des Sippenverbandes war. Dies sehen wir besonders deutlich bei der Vesta von Lavinium, von Alba Longa und von Rom, wo in einem kleinen Rundtempel auf dem heiligen Herde von den keuschen Vestalinnen dauernd das heilige Feuer unterhalten und, wenn es doch einmal ausging, als Reibungsfeuer neu entzündet wurde.

Abb. 127 b. Lichtkiste (Lyskiste) mit einem Lichtstein; Gotland. Nach J. Loewenthal, Zeitschr. f. Ethnol. 1918, S. 202, Abb. 5.

Bei den Germanen wird ein alter Feuergott zuerst von Cäsar (B. g. VI, 21) bezeugt, der ihn als Volkanus bezeichnet. Er ist zweifellos nichts anderes, als der Loki der nordischen Sage, der sich in vielen Punkten eng mit dem indischen Agni, dem griechischen Prometheus und dem römischen Volkanus berührt und wie Prometheus und Agni-Mâtariçvan als Überbringer des Feuers galt. Die Erinnerung an seine Feuernatur hat sich im Norden im Volke bis zur Gegenwart erhalten. Wenn das Feuer stark knistert, sagt man in Norwegen, Lokje prügelt seine Kinder. In Telemacken wirft man die Haut der gekochten Süßmilch ins Feuer, damit Lokje sie bekomme. In Island sagte man früher, wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte, „Loki fährt über die Äcker". Und wie in Griechenland, Rom und Indien in einer irdenen Schüssel oder Kiste ein beständiges heiliges Feuer unterhalten wurde,

[1]) Festus 238: quod id genus pisculorum vivorum datur ei deo pro animis humanis.

so hat man in Skandinavien bis in die jüngste Zeit hinein an dem alten Lōdurr, d. i. *luk-turó-s „Lichtkorb" festgehalten (Abb. 127), der sehr an die alten wannenförmigen Tongefäße des nordischen Formenkreises und die nahe-verwandten Stein- und Tongefäße aus dem Laibacher Moor, von Anghelu Ruju und Tepe Aly-Abad erinnert (Abb. 128—129). Andererseits steht Loki aber auch wie die vorher erwähnten Feuergötter zum Wasser in Beziehung, in dem er sich in Lachsgestalt verbirgt (d. h. gleich dem ins Wasser getauchten Brande verschwindet) usw. Bemerkenswert ist, daß dieser Loki-Volkanus mehrfach auch auf den bekannten Jupitergigantensäulen erscheint, deren Vorkommen nach Hertlein auf ein ganz bestimmtes, scharf umgrenztes Germanengebiet beiderseits des Mittelrheins, rechtsrheinisch auf das der Main- und Neckargermanen, linksrheinisch auf das der Triboker und anderer nördlich von ihnen im Wasgenwald wohnender Germanenstämme beschränkt ist und über deren germanische Zugehörigkeit daher um so weniger Zweifel obwalten können, als auch die sonstige, der klassischen Vorstellungsweise ganz

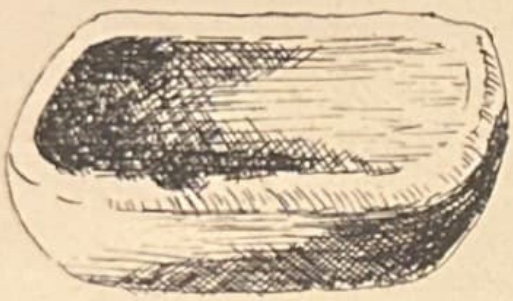


Abb. 128. Lampe von Anghelu-Ruju. Mon. Ant. Linc. S. 508, Fig. 71.

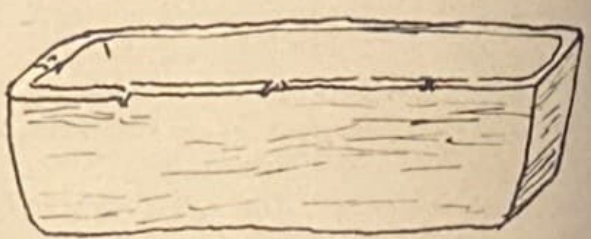


Abb. 129. Wannenförmiges Gefäß von Alabaster von Tepe-Aly-Abad. Mém. Dél. Perse VIII, S. 193, Fig. 292.

und gar widersprechende Ausführungsweise der Einzelfiguren dieser Säulen durchaus auf altgermanische Vorstellungen hinweist [1]).

Bei den Slawen ist ein Feuerkult besonders von den Böhmen und Russen bezeugt, die nach mehrfachen Kirchenordnungen noch lange nach Einführung des Christentums an den althergebrachten heidnischen Feuerbräuchen festgehalten haben. Ja selbst heute noch finden sich in Rußland deutliche Spuren der einstigen Personifizierung des Feuers. So heißt es in einem Zauberspruch: „O du Väterchen, du König-Feuer, du bist der König aller Könige, Feuer aller Feuer, sei mild, sei gnädig, so wie du heiß und flammend bist, wie du brennst und versengst auf freiem Felde Gräser und Rasen, Gebüsche und dichte Wälder, der feuchten Eiche alle unterirdischen Wurzeln, 77 Wurzeln, 77 Zweige, ebenso bete ich zu dir und beuge mich vor dir, o Feuer, du König, verbrenne und versenge von den Sklaven des Herrn alle Betrübnisse und Krankheiten, Beschreiungen und Beherungen" usw. [2]).

[1]) F. Hertlein, Die Jupitergigantensäulen. Stuttgart 1910.
[2]) Майковъ, Великорускія заклинанія Nr. 239.

Endlich liegen auch noch zahlreiche Zeugnisse von den Litauern und Letten vor. Noch bis in die jüngste Zeit hinein wurde bei den Nadrauen das heilige Feuer unter dem Namen szventa Ponyke „heilige Herrin" von den Weibern angerufen, wenn sie es des Abends einsperrten, und die Braut pflegte beim Abschied vom Elternhause zu klagen: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich fortab bewahren". Andere Quellen nennen als Göttin des Herdfeuers die Polengabia, der bei den Letten die Ugguns mâte „die Feuermutter" entspricht. Dagegen hören wir bei diesen Völkern merkwürdigerweise nichts von einem männlich gedachten Feuergotte oder -Dämon.

Nach allen diesen untereinander vielfach übereinstimmenden Nachrichten über einen Feuerkult bei den Einzelvölkern kann kein Zweifel herrschen, daß das Feuer schon in der gemeinindogermanischen Urzeit Gegenstand göttlicher Verehrung war, und zwar lassen sich deutlich zwei Hauptgestalten der Feuergottheit unterscheiden, ein zum Sonnen-, Blitz- und vulkanischen Feuer in Beziehung stehender allgemeiner Feuergott, der Vertreter des Feuers schlechthin, und eine, entsprechend der Bewahrung des Dauerfeuers durch die Hausfrau meist weiblich gedachte Gottheit des Haus- (Familien-, Sippen-) feuers, die auch noch in der von Herodot (IV 59) bei den Skythen bezeugten Herdgöttin Tabiti vorliegt. Als eine dritte Feuergottheit gesellt sich dazu der Feuerbringer, den wir im indischen Agni-Mâtariçvan und Bhrigu, im griechischen Prometheus und im germanischen Loki vor uns sehen.

Abb. 130. Torso einer Frauenfigur aus Ton von Birmenitz bei Lommatzsch; Mus. Dresden.

Alle drei müssen schon in der Urzeit als selbständige Wesen nebeneinander bestanden haben, wenn sie auch ursprünglich nur drei verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben dämonischen Wesens bilden. Besonders bemerkenswert sind noch die überall — auch in zahlreichen Volksbräuchen — wiederkehrenden sehr engen Beziehungen des Feuers zum Wasser, d. h. des Blitzes zur Gewitterwolke. Offenbar beruhen sie auf einer uralten Erinnerung, daß tatsächlich, wie schon Lukrez und andere Philosophen des Altertums annahmen und wie auch aus manchen Feuerraubsagen hervorzugehen scheint, das vom niederfahrenden Blitz entzündete Feuer die erste Feuerquelle des Menschen gebildet hat, bevor er zur Feuererzeugung selbst gelangte.

Das heilige Herdfeuer und den Feuerraubmythos sehen wir in der späteren Kunst vielfach behandelt, während aus gemeinindogermanischer Zeit, d. h. aus dem Neolithikum, sichere Darstellungen, wenigstens von

männlichen Feuergottheiten, fehlen. Dagegen dürften manche der zahlreichen kultischen Figuren, die sich namentlich im bandkeramischen Formenkreise in Form von weiblichen Tonfiguren und Tierstatuetten am Steinherde der Hütten finden, mit dem Kulte der Herdgöttin in Beziehung stehen, sei es, daß es diese selbst bedeuten oder nur ihr dargebrachte Gebildopfer darstellen. Indes ist auch hier eine sichere Entscheidung nicht möglich, da diese Figuren natürlich auch auf andere Gottheiten oder den Ahnenkult bezogen werden können (Abb. 130).

5. Sonnengott.

Viel umstritten ist die Frage, ob es in der indogermanischen Urzeit auch einen Sonnengott gegeben habe. Wenn es einen solchen gab, müssen seine Züge natürlich die realen Erscheinungen widerspiegeln, die wir an dem großen Tagesgestirn beobachten. Dazu gehören zunächst neben seiner scheiben- oder ballförmigen Gestalt[1]), die namentlich bei amerikanischen Völkern zu einer Verknüpfung des Ballspiels mit den großen Sonnenfesten geführt hat, seine Licht und Wärme spendende Kraft mit ihrer Einwirkung auf das

Abb. 131. Gürtelblech von Chalandriani.

gesamte irdische Leben. Allerdings ist die Wärmewirkung der Sonne nicht überall erkannt worden. Die primitivsten Völker, wie die Loritja Australiens u. a., die den Sternen weit mehr Aufmerksamkeit schenken als Sonne und Mond, leugnen sie vielmehr und wissen dies auch ganz gut zu begründen. Denn wäre die Sonne die Quelle der Wärme, so folgern sie, warum ist es dann nicht auch im Winter warm? Da scheint die Sonne doch auch, da aber ist es kalt. Sie lassen daher die Wärme von den in den Sommermonaten sichtbaren Plejaden ausgehen. Die meisten Völker haben indessen sehr wohl die Feuernatur der Sonne erkannt und insbesondere gilt dies, wie zahlreiche darauf

[1]) Helios trägt einen Ball oder eine Kugel in der Hand (Ro. A. L. I, 2003). Dem Herakles wurden nach Paus. III, 14, 6 in Sparta von den Ballspielern Opfer dargebracht. Das Zeuskind erscheint mit einem verzierten goldenen Ball, der wie ein Stern durch die Lüfte fliegt. Und in England hat sich, wie wir oben sahen, das Ballspiel verbunden mit Tanz noch lange im kirchlichen Ostergottesdienste erhalten (vgl. S. 6). Statt mit einem Ball wird die Sonne gern auch mit einem Apfel verglichen, besonders deutlich in litauischen Liedern. Natürlich konnte man sich in gleicher Weise auch den Mond vorstellen, so daß man nicht immer sicher entscheiden kann, ob unter der Scheibe, dem Ball oder dem Apfel der Mond oder die Sonne zu verstehen ist (vgl. S. 6 und Seler, Zeitschr. f. Ethnol. 1907).

Abb. 132. Sonnenwagen von Trundholm.

bezügliche Mythen lehren, für die Indogermanen [1]). Eine weitere auffällige

[1]) Daher auch die öfter, namentlich in südlichen Ländern wiederkehrende Auffassung des Sonnengottes als Bogenschütze (Šamaš; Apollo Argyrotoxos), der seine glühenden Pfeile schießt. Vgl. S. 131, Abb. 143.

Erscheinung bildet der Jahres- und Tageslauf der Sonne und namentlich ihr höchst rätselhafter Verbleib während der Nacht und ihre wunderbare Rückkehr von ihrem Untergangspunkt im Westen zu ihrem Aufgangspunkt im Osten. Die sichtbare Bewegung der Sonne sucht man sich entweder durch eine ihr immanente Kraft zu erklären, indem man sie sich beseelt und dann gern als Tier oder Mensch, oder als Teil eines solchen, als Auge, als Schild usw. vorstellt. Oder man läßt die Bewegung durch eine von außen einwirkende Kraft erfolgen, indem man sich vor die Sonnenscheibe ein Zugtier, meist ein Pferd, vorgespannt denkt, wie wir dies noch mehrfach im Rigveda (I 164, 2) und außerdem in nordischen Felsenzeichnungen und auf einem Gürtelblech von Chalandriani sehen (Abb. 131). Mit der Erfindung des Wagens verlegt man die Sonnenscheibe auf diesen, wie bei dem berühmten Wagen von Trundholm (Abb. 132) und gleichfalls in nordischen Felsenzeichnungen, wo außerdem vor dem Wagen mit dem Sonnenrad auch

Abb. 133. Felsenzeichnung von Backa, Bohuslän: Wagen mit Sonnenrad, davor eine Adorantin.

Abb. 134. Bronzegerät von Calceite, Prov. Teruel, Spanien.

noch eine Person in Adorantenstellung erscheint (Abb. 133). Doch findet sich daneben bisweilen auch die Vorstellung der Fortbewegung der Sonne auf dem Rücken eines Tragtieres. Diese Anschauung, die in einer wahrscheinlich späthallzeitlichen Darstellung aus Nordspanien in sehr klarer Weise zum Ausdruck gelangt (Abb. 134), wird sich wahrscheinlich in solchen Ländern entwickelt und erhalten haben, in denen der Wagen gar nicht oder nur in sehr beschränktem Maße Eingang gefunden hat, wie ich es beispielsweise im Kaukasus und auf meiner Reise durch Westpersien beobachtet habe, wo ich nur in Täbris Wagen zu Gesicht bekam.

Das nächtliche Verschwinden der Sonne und ihre rätselhafte Rückkehr nach Osten hat man sich auf verschiedene Weise begreiflich zu machen gesucht [1]). Die einfachste Erklärung war die, daß die Sonne überhaupt nicht zurückkehrt, sondern daß die früh aufgehende Sonne eine jedesmalige Neuschöpfung bildet. Spuren von dieser Vorstellung finden sich auch noch in manchen mythischen Erzählungen der indogermanischen Einzelvölker [2]), und noch Heraklit nahm eine tägliche Neuschöpfung an. Weit häufiger findet sich jedoch die Auffassung, daß es immer wieder die gleiche Sonne ist, die im Osten aufgeht. Bei dieser Auffassung erfolgt ihre Rückkehr entweder 1. auf der Erde, indem sie sich, wie beispielsweise bei den Australiern und

Abb. 135. Darstellung der Jonaslegende: links wird Jonas von dem Seeungeheuer verschlungen, rechts wieder ausgespieen.

Buschmännern, selbst in die Achselhöhle eines Menschen verbirgt und von diesem zurücktragen läßt; oder im Leibe eines leichenfressenden Dämons,

[1]) Wilke, Sonnen- und Mondfinsternisse im Glauben und in der darstellenden Kunst der indogermanischen Vorzeit. Weltall 1919, H. 23/24.

[2]) In den Ragnarök versinkt die Sol im Meere, nachdem sie zuvor eine ihr gleiche Tochter geboren hat (Vafþr. 47). Diese Vorstellung liegt insbesondere auch in den zahllosen, über die ganze Erde verbreiteten und in den verschiedensten Varianten wiederkehrenden Aussetzungsmythen vor (vgl. L. Frobenius, a. a. O. 237, 242ff., 246f., 251f., 254f., 262; Myth. Bib. II 49 u. a.). Denn das ausgesetzte Kind ist eben nur das von der alten Sonne geborene junge Sonnenkind, das nach langer Meerfahrt im Osten seinem dunkeln Behälten entsteigt, um nun seine Fahrt am Himmel zu beginnen. Außer auf die Sonne bezieht sich der Mythos vielfach aber auch auf den Mond, und zwar ist dann unter dem dunkeln Behälter, in dem das junge Mondkind bewahrt wird, der Schwarzmond zu verstehen.

eines Wolfs, Ebers usw., der sie abends verschlingt und dann nach Osten gelangt (Rotkäppchenmärchen und ähnliche). Oder 2. durch unterirdische Kanäle, eine Anschauung, der wir heute besonders in Amerika [1]), und auf den Südseeinseln [2]) und in Australien [3]) begegnen, von der aber auch vielfache Spuren außer bei den alten Mexikanern bei den Indogermanen und namentlich Ägyptern nachweisbar sind. Oder 3., und zwar vorzugsweise, in oder auf dem erdumgürtenden Ozean. Auch hier kann die Sonne die Reise aus eigener Kraft ausführen, indem sie die Gestalt eines Wassertieres, also eines Fisches oder eines Wasservogels, annimmt. Häufiger aber begegnet man der Vorstellung, daß sie zurückbefördert wird. Dies geschieht vor allem, wie in der Jonaslegende (Abb. 135) und in verschiedenen amerikanischen Bilderinschriften, aber auch noch öfter in der mittelalterlichen kirchlichen

Abb. 136a. Arionmotiv auf einer pers. Goldscheibe. Journ. As. Soc. Bengal. Vol. LII, 1883, Pl. XXI, 8.

Abb. 136b. Arionmotiv auf der Silberschale von Gundestrup.

Kunst [4]), im Leibe eines Fisches, gewöhnlich eines Walfisches oder Delphins,

[1]) W. A. M. 1901, S. 150 (Huicholindianer).

[2]) Schirren, S. 150 (Neuseeland); Bastian, Inselgruppen, S. 276 (Hawai); Ellis, Polynesian reech. during a residence of nearly six years in South. Sea-Islands, Bd. II, 414 (Polynesien); Frobenius, a. a. O., S. 78 (Mikronesien).

[3]) Parke, The Native Tribes of South-East-Australia, London 1904, S. 427; 432.

[4]) So beispielsweise an der St. Jakobskirche in Regen, wo ein Drache ganz wie bei den erwähnten Indianerdarstellungen die scheibenförmige Sonne verschlingt. Darüber befindet sich ein anderer Drache, der einen Mann verschlingt (E. Jung, Germ. Götter und Helden in christlicher Zeit, S. 49, Abb. 10). Natürlich kann es sich dabei auch um einen Mondmythus handeln.

der die abends ins Meer herabstürzende Sonne verschlingt und dann nach Osten zurückträgt, wo sie sich entweder selbst befreit oder von einem Sonnenhelden befreit wird [1]). Statt im Leibe eines Fisches kann sie auch auf dem Rücken eines solchen zurückkehren (Abb. 136a und b), wie wir es bei den namentlich in Madagaskar heimischen, aber auch bei den Lappländern, in Nordamerika, in Ozeanien, in China und Japan sehr häufigen Arionmythen sehen [2]); doch erscheint als Träger der Sonne häufig auch ein Wasservogel, also eine Gans, eine Ente oder ein Schwan, auf dem sie reitet. Endlich kann sie sich zu ihrer Fahrt auch noch eines Bootes bedienen (Abb. 137), das dann bisweilen noch von Wassertieren, Delphinen, Schwänen usw. gezogen wird [3]).

Als letzte höchst auffallende Erscheinung, die wir an der Sonne beobachten, kommt schließlich noch ihre veränderliche Stellung zum Monde in Betracht, der sich bald von ihr entfernt, bald ihr nähert und sie schließlich in der Konjunktion erreicht und dann unter Umständen bedeckt oder vernichtet

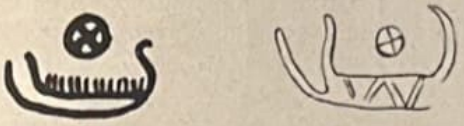


Abb. 137a. Darstellung von Schiffen und Sonnenrädern aus Norwegen u. Schweden.

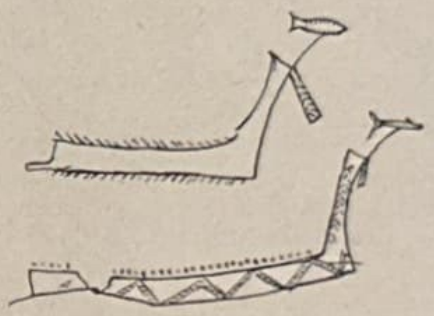


Abb. 137b. Schiffe, von einem Delphin gezogen, auf Gefäßen von Chalandriani.

(Sonnenfinsternis, Abb. 138 bis 142). Als Grund für diese gegenseitige Annäherung geben die Naturvölker entweder Haß oder Liebe an; daher werden bei fast allen Naturvölkern Sonne und Mond als Geliebte oder als Ehepaar, nicht selten auch als Geschwisterpaar oder Zwillinge aufgefaßt (s. a. S. 154 ff.).

---

[1]) Zahlreiche hierzu gehörige Mythen aus allen Erdteilen bei Leo Frobenius, IV. bis VIII. Kapitel. Eine Abart davon bilden die gleichfalls weit verbreiteten Polykratesmythen. Doch erscheint dieses Motiv auch beim Totenglauben. Bildliche Darstellungen des Motivs der Befreiung des von einem Drachen verschlungenen Helden durch den Lindwurmkämpfer finden sich in der mittelalterlichen kirchlichen Kunst nicht selten. So in einem Säulenkopf vom Münsterchor in Basel (E. Jung, Germ. Götter u. Helden in christl. Zeit, S. 95, Abb. 18), an einem Bogenfelde der Michaelskirche in Altenstadt bei Schongau (a. a. O., S. 96, Abb. 19) und anderwärts, und zwar wird hier die Darstellung gewöhnlich auf die Thidrekssage bezogen, in der Dieterich von Bern des Reginbald Sohn Sintram befreit. Dies mag gewiß zutreffen. Der tiefere Sinn aller derartigen mythischen Darstellungen, den Jung freilich in seiner sonst sehr bemerkenswerten Arbeit nicht erfaßt hat, ist zweifellos der der Befreiung der Sonne oder des Mondes aus dem Leibe des Ungeheuers.

[2]) a. a. O., S. 217 ff., 282, 294, 298.

[3]) Wilke, a. a. O. Auch in einem Hymnos auf dem babylonischen Sonnengott Samaš heißt es: „Du fährst über das große ausgedehnte Meer" (Jeremias, a. a. O., 250).

Alle die hier kurz skizzierten Vorstellungen werden wir also auch bei der Ausgestaltung der verschiedenen indogermanischen Sonnengottheiten zu erwarten haben, denen wir uns nunmehr im einzelnen zuwenden.

Über allen Zweifel erhaben ist das Vorhandensein einer Sonnengottheit bei den Indern, bei denen sie zunächst in Gestalt des Sûrya erscheint (von einer den Lichtglanz der Sonne kennzeichnenden Wurzel svar, die auch im iran. hvar, griech. ἥλιος, lat. sol, got. sauil, slaw. solnze, lit. saule vorliegt). In einem von sieben Rossen gezogenen Wagen durchfährt er den Himmel (Rigv. I 50, 8, 9; 115, 5) und erschaut von da als sehender Späher alle schlechten

Abb. 138. Darstellung der Konjunktion auf einem Cylinder von Curium, Cypern. Cesnola-Stern Taf. LXXVI, 13.

Abb. 139. Sonnenfinsternismotiv a. einem Tonzylinder von Susa. Mém. de la Délég. en Perse, Bd. VIII, S. 24, Abb. 55.

und guten Handlungen der Menschen, die er dem Varuna und Mitra berichtet (Rigv. VII 62, 2), weshalb er auch das Auge des Varuna und Mitra, bisweilen auch des Agni heißt (Rigv. I 115, 1; X 37, 1). Ihm verwandt ist Savitar, der manchmal geradezu mit ihm identifiziert wird, aber noch mehr individuell persönlich gestaltet ist und schon einzelne Züge trägt, die sich nicht mehr aus der Sonne als Naturerscheinung unmittelbar ergeben. Wie jener steigt er am Himmel in einem von goldenen Rossen gezogenen goldenen Wagen empor. Er beobachtet feste Gesetze (Rigv. IV 38, 3, 4), besitzt alles, was wünschenswert ist, spendet den Menschen Segen und Glück und ist der Erhalter des Himmels und der Welt. Eine dritte Gottheit, die vielerlei solare, daneben aber auch mancherlei lunare Züge trägt, ist des Feuergottes Agni Sohn und des Indra jüngerer Bruder Vishnu, der die Erde, den Himmel und alle lebenden Wesen erhält und mit seinem Bruder Indra die feindlichen Vrtra bekämpft. Er durchmißt die 7 Regionen der Erde (Rigv. I 22, 16) und geht wie ein weit ausschreitender Bulle über die drei Sphären (Rigv. I 22, 16—18; VIII 29, 7), jedenfalls eine Anspielung auf die dreifache Existenz der Sonne, auf der Erde, in der Atmosphäre und im Himmel. Noch eine weitere

Abb. 140. Sonnenfinsternismotiv auf einem Rasiermesser. Vgl. hierzu S. 142.

Sonnengottheit ist der behäbige Pūshan, der freilich noch weit mehr die Züge einer Mondgottheit trägt und sicher ursprünglich auch eine solche gewesen ist. Er reitet auf einer Ziege oder fährt in einem von Ziegen gezogenen Wagen (Rigv. I 138, 4; VI 55, 4, 6; 57, 3; IX 67, 10 u. ö.), bisweilen aber auch in einem Boote (s. o. S. 127). Er ist der Beschützer der Herden, verleiht den

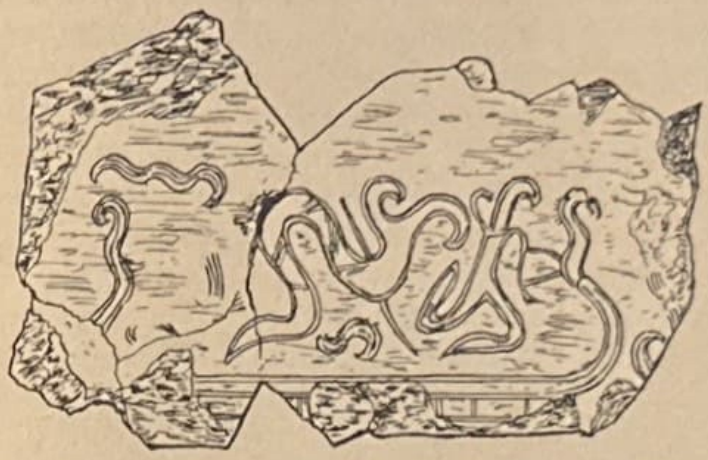


Abb. 141. Sonnenfinsternismotiv auf einer Rasiermesser-Klinge von Borgdorf, Schleswig.

Menschen Nahrung und Wohlstand, geleitet die Reisenden und führt, wie Hermes, die Seelen der Verstorbenen in die andere Welt. Er ist verrufen als Liebhaber seiner Schwester Sūryā (Rigv. VI 45, 4, 5), und selbst mit seiner Mutter Aditi pflegt er sträflichen Umgang (Rigv. VI 55, 5). Als Sonnengott sieht er alles. Er bewirkt den Wechsel von Tag und Nacht, zusammen mit Soma (Mond) bescheint er die Welt (Rigv. II 40, 2), mit Savitar und den Açvins assistiert er mit seinen Händen bei jedem Opfer (Rigv. X 26, 5).

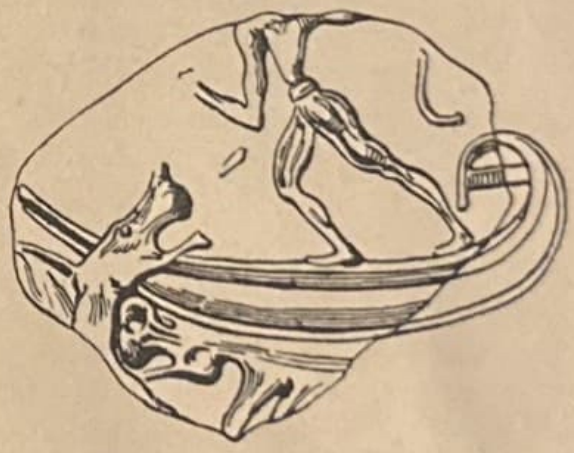


Abb. 142. Tönerner Siegelabdruck aus Knossos.

Außer bei den Indern selbst begegnen wir dem Namen shuriaš „Sonne" auch noch bei den Kossäern, die zwar mit den ihnen sprachlich engverwandten Elamitern zu den kaukasischen Sprachstämmen gehören, aber doch auch, wie wir bereits sahen, arisches Sprachgut angenommen und insbesondere eine Reihe indischer Götternamen überkommen haben [1]).

[1]) S. Hommel, a. a. O. G. Hüsing, W. Pr. Zeitschr. 1920/21, S. 29 ff.

Bei den Iraniern wird die Sonnenverehrung durch Herodot (I 131), Xenophon (Kyrop. 8, 3, 12) und Curtius (3, 3, 7) bezeugt, wo allerdings nur vom Sonnenwagen und den Sonnenrossen, nicht aber von der Sonnengottheit selbst die Rede ist. Im Avesta wird die Sonne unter dem Namen hvar öfter angerufen, und sie führt hier mehrfach das Epitheton aurvataspa „mit schnellen Rossen versehen", ein Beweis, daß auch die Perser sich den Sonnengott auf einem von Rossen gezogenen Wagen fahrend dachten. Der früher allgemein als Sonnengott aufgefaßte Mithra ist zwar nach neueren Untersuchungen weder in der Zeit seiner Verbreitung durch die römischen Heere, noch viel weniger in avestischer Zeit ein eigentlicher Sonnengott gewesen, hat aber zweifellos einzelne Züge von ihm übernommen, so u. a. das Reiten auf einem delphinartigen Tiere (s. o. S. 127, Abb. 136a).

Ebenso wird der Sonnenkult von den Massageten im Norden des Oxus berichtet (Herodot I 216). Ja nach Herodot war die Sonne sogar die einzige von ihnen verehrte Gottheit. Ihr Kult bestand in Pferdeopfern.

Der ausgeprägteste Sonnengott der Griechen ist Helios, ein schöner Jüngling mit strahlenden Augen, wallendem Haupthaare und sieben- oder zwölfstrahliger Krone auf dem Haupte, der am Tage gleichfalls in einem Gespann mit vier lichten feuersprühenden Rossen über den Himmel dahinfährt, um dann nachts schlafend in einem goldenen Schiffe zum Ausgangspunkte seiner Fahrt nach Osten zurückzukehren (s. o. S. 127):

Ewig muß der Gott der Sonne
Ew'ge Mühe um uns tragen,
Täglich mit den flinken Rossen
Um den ganzen Erdkreis jagen.
Wenn die rosenarm'ge Eos
Steigt aus dunkler Meerflut auf,
Schwingt der Gott sich auf den Wagen
Und beginnt den neuen Lauf.
Weit an seinem Ziel im Westen
Steht das Lager schön gebreitet,
Das ihm einst aus lichtem Golde
Hat Hephaistos' Kunst bereitet.
Müde sinkt der Gott in Schlummer,
Flügel tragen ihn im Traum
Über dunkle Meereswogen
An des Ostens fernen Saum.

Mimnermos aus Kolophon (um 600 v. Chr.), übers. von Preisedanz.

Gleichfalls die ausgeprägten Züge eines Sonnengottes trägt Phoibos Apollo, obschon ihn Siecke für einen ursprünglichen Mondgott, v. Schroeder (II 498 ff.) für einen reinen Feuergott hält und dem indischen Agni zur Seite stellt. Diese Sonnennatur ergibt sich ohne weiteres aus den zahl-

reichen an ihn geknüpften Mythen, deren solaren Ursprung wir oben kennen gelernt hatten (S. 127 ff.). So seine Bekämpfung des (Mond-) Drachen Python (vgl. o. S. 127), seine Delphin- und Schwanengestalt, seine Fahrt im goldenen Himmelswagen, seine Fahrt in einem von Schwanen bespannten Wagen, d. h. einem Schiffe, sein verwandtschaftliches und Liebesverhältnis zu der offenbar als Mondgöttin aufzufassenden Artemis, deren Bruder oder Geliebter er wie in vielen anderen Sonnen-Mondmythen ist, seine Eigenschaft als Bogenschütze (Ἀργυρότοξος), die die vernichtende Wirkung der sengenden, gleich Pfeilen herabschießenden Sonnenstrahlen versinnbildlicht [1]) usw. Ebenso erweisen sich die dem Apollo zu Ehren gefeierten Feste, wie v. Schroeder auch selbst an anderer Stelle (II, 217), ausdrücklich betont, als deutliche Sonnenfeste. Daß Apollo als Personifikation der glühenden Sonne auch mancherlei Züge eines Feuergottes trägt, ist dabei selbstverständlich. Doch

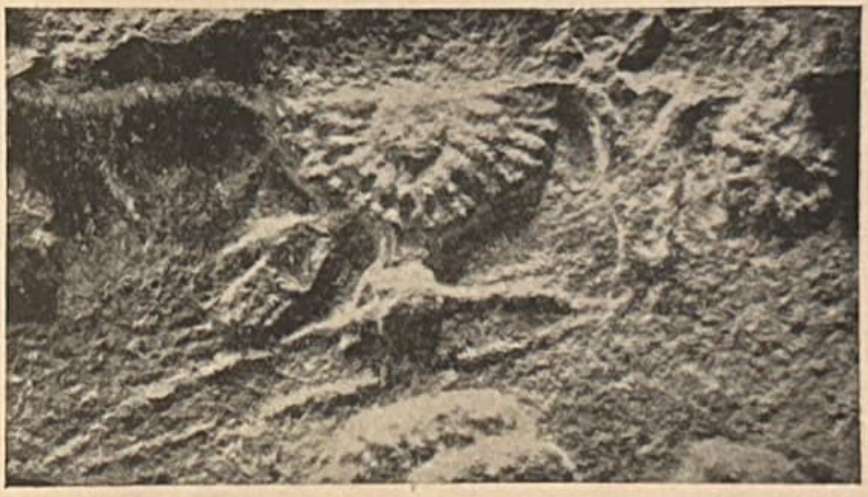


Abb. 143. Die Sonne, mit dem Bogen Pfeile schießend. Von einem Obelisken Tiglatpilesers I.

möchte ich die Beziehungen, die er als delphin- und schwanengestaltiger Gott und durch seine Geburt auf einer Meeresinsel zum Meere aufweist, am allerwenigsten mit v. Schroeder von seiner Feuer- (Blitz-) Natur herleiten, sondern sie erklären sich vielmehr in weit einfacherer Weise aus dem alltäglich sich wiederholenden Schauspiele der morgens aus dem Meere emportauchenden und abends in dieses zurücksinkenden Sonne, die sich dann nach allgemein mythischer Auffassung entweder in ein Wassertier verwandelt

[1]) Vgl. hierzu die sehr sprechende Darstellung auf dem Obelisken Tiglatpilasors I; hier endet die in zahlreiche Strahlen auslaufende Sonnenscheibe in zwei Hände, die einen großen Pfeilbogen halten (Jeremias, a. a. O. S. 251, Abb. 146 = unsere Abb. 143). Mit der bogenähnlichen Form der Mondsichel, auf die Siecke u. a. die Waffe des Apollo zurückführen, hat diese trotz des Beinamens des Gottes Argyrotoxos (mit silbernem Bogen) gewiß nichts zu tun.

oder im Leibe oder auf dem Rücken eines solchen zu ihrem Aufgangspunkte im Osten zurückkehrt (s. o. S. 126 f.).

Auch bei den Römern findet sich eine klare Sonnengottheit, hier in Gestalt des Sol, der wie Surya, Hvar und Helios ein unermüdlicher Wagenfahrer ist und zweifellos zum ältesten Bestande des römischen Pantheon gehört.

Daß auch die Kelten einen Sonnengott verehrten, ergibt sich aus Cormaks Glossary (s. v. Indelba), wonach die Irländer auf ihren Altären Bilder der Sonne aufstellten, und in heiligem Zorne wettert St. Patrick in Irland gegen die Sonnenverehrer, die alle in die Hölle kommen würden. Als Zeugnis aus der römischen Kaiserzeit können wir den mehrfach auf Inschriften genannten Apollo Grannus und vielleicht auch die Sirona betrachten.

Bei den Germanen weist auf einen Sonnenkult eine Stelle in Abt Aelfrics Homilie (ed. Thorpe I 366) hin: „einige glaubten an die Sonne, einige an den Mond, einige an das Feuer und manche andere Geschöpfe". Ebenso spricht Tacitus, wenn auch nicht sehr deutlich, von einem menschengestaltigten Sonnengott, der in einem Wagen fährt und dessen Haupt von Strahlen umgeben ist und auch Cäsar (b. g. I 50) erwähnt einen Sonnengott. In der nordischen Mythologie zeigt meines Erachtens Freyr durchaus die Züge eines alten Sonnengottes, obschon dies von den Germanisten lebhaft bestritten wird. Er ist ein ausgeprägter Lichtgott und als solcher der Hauptvertreter der Vanen, der alten Lichtgottheiten. Daher heißt er auch „der Leuchtende" (Grimn. 43), wie sein Diener Skirnir, mit dem er seit frühesten Zeiten vereint war (Skirn. 5) und der nur eine Doppelung von ihm bedeutet, „der Hellmacher". Er erweckt die Erde aus ihrem Winterschlaf und ist infolgedessen ein Gott der Fruchtbarkeit und des Viehsegens. Als Lichtgott, der alles erschaut, ist er auch ein Gott der Wahrheit und des Rechtes und deshalb auch der wichtigste Schwurzeuge. Er reitet auf einem goldenborstigen Eber (Sn E. II 311), oder fährt im Wagen oder in dem von den Zwergen geschmiedeten Schiff Skidbladnir, das sich wie ein Tuch zusammenlegen und einstecken läßt (Sn E. I 342). Er wirbt um die schöne Gerd in Riesenheim, der er durch Skirnir als Brautpreis goldene Äpfel und den Ring Draupnir bietet, Gegenstände, die schon immer als Sonnensymbole anerkannt werden (Mogk, a. a. O. 321). Außer Freyr zeigt auch noch Odhin sehr ausgesprochene solare Züge, wenn er auch ursprünglich ein Wind- und dann Himmelsgott ist. Er ist der Gatte der Frigg, einer zweifellosen Mondgottheit. Alle Morgen überschaut er im Osten durch ein Fenster die Erde. Die Sonne ist sein Auge oder sein Helm, den er im Kampfe gegen die weltvernichtenden Mächte trägt. Wie Freyr und Baldr wird auch ihm der Ring Draupnir zugeschrieben. Er reitet auf dem achtfüßigen Roß Sleipnir und in Niederdeutschland wird der Himmelswagen nach ihm benannt (Woenswaghen = Wodanswagen; Mogk. 346). Endlich weisen auch noch die an die wichtigsten Abschnitte des Sonnenjahres anknüpfenden, in zahlreichen Volksbräuchen noch heute fort-

lebenden kultischen Feste auf einen alten Sonnenkult hin. Dies gilt namentlich auch von dem nordischen Weihnachts- oder Julfest, so sehr man sich auch neuerdings bemüht hat, es als ein einfaches Totenfest zu erweisen. Freilich hat sich die Zusammenstellung von altn. jol mit agf. hweól, altn. hvel „Rad", mit der man früher den solaren Charakter des Julfestes zu begründen suchte, nicht als zutreffend erwiesen. Altn. jol, urnord. jul, hängt vielmehr mit agf. gehhol, geohhol zusammen, das auf urgerm. *jehwela zurückgeht und in lat. joculus „Scherz, Spaß" seine Entsprechung hat [1]). Das Wort bezeichnet also ein Freudenfest. Aber gerade dies spricht doch sehr für seinen solaren Charakter. Hatte man doch in der Julzeit, wo die Sonne ihren tiefsten Stand überschritten hatte und die beängstigende Dämmerung vorüber war, namentlich im Norden, allen Grund, sich der neuen Sonne zu erfreuen. Wenn man als Stütze für die Totenfestauffassung Beda (de temp. rat. c. 15) heranzieht, der „das altheidnische Fest in kollektivischem Singular als modraniht (i. e matrum noctem)", also mit einem Worte bezeichne, „das auf die Verehrung der matronae, der altn. disar hinweist" und daraus folgert, daß es die den weiblichen Schutzgeistern, den Seelen der Verstorbenen geweihten Nächte seien, so erscheint mir dieser Schluß keineswegs zwingend. Die Bemerkung läßt sich auch recht wohl so erklären, daß die Sonne um die Julzeit aus der Unterwelt und der Gewalt der Totengottheit, d. h. der mütterlichen Gottheit, erlöst wird, der daher ein Versöhnungsfest gebührt. Dann verstehen wir auch, warum in der Weihnachtszeit Frau Holle, Perchta und andere zum Mond (in seiner Eigenschaft als Unterweltsgottheit) in Beziehung gesetzte Gottheiten eine so wichtige Rolle spielen konnten. Die schon von J. Grimm vermutete Beziehung des nordischen Julfestes zum kyprischen Ἴουλος, der vom 22. Dezember bis 23. Januar dauerte, spricht jedenfalls sehr für eine kalendarische, d. h. soli-lunare Bedeutung des Festes. Grimm verweist dann weiter auf den kleinasiatischen Ἰουλαιος und den delphischen Ilaios und hat auch schon die Vermutung geäußert, daß auch mit dem römischen Monatsnamen Julius ein alter volkstümlicher Name, der längst vor Cäsar bestand, „erneuert" worden sei. Sollte sich die Auffassung Grimms, für die neuerdings besonders Wilser (Germ. II 2345 ff.) eingetreten ist, als zutreffend erweisen, so würde „Jul" ursprünglich beide Sonnenwendmonate bezeichnet haben, unser heutiger 7., nach römischer Zählung 5. Monat (Quinctilis) also nicht auf Julius Cäsar zurückgehen, wie man Sueton, Festus und Macrobius folgend heute fast allgemein annimmt. Der Ursprung der Bezeichnung kann dann nur im Norden gesucht werden, wo nicht nur gegenwärtig noch der Name am häufigsten vorkommt (schwed. juldag, julmanåd, julhelg usw.), sondern wo vor allem die beträchtlichen Unterschiede des Sonnenstandes und dessen besonders in die Augen fallende Wirkungen auf das irdische Leben und das Wohlbefinden

[1]) E. Mogk S. 162.

des Menschen in erhöhtem Grade zu einer genauen Beobachtung der Sonne anregen mußten. Berichtet doch auch Prokop (Bell. got. II, 15), daß die Einwohner Skandinaviens nach langer und banger Winternacht Boten auf die Spitzen der Berge sendeten, um nach dem Stande der Sonne auszuspähen [1]).

Bei den Slawen liegen mancherlei Zeugnisse über den Sonnenkult in alten Chroniken und den Schriften der Kirchenväter vor. Noch im 15. Jahrhundert wird in einer kroatischen Belehrung für Beichtväter warnend bemerkt: „Wenn jemand sich vor der Sonne oder dem Monde oder einem anderen Geschöpfe verbeugt und Gebete spricht: wer das tut, begeht eine Todsünde". Die Sonne erscheint bei ihnen bald weiblich, wie in Gestalt der Матюшка красное солнце „Mütterchen rote Sonne" der Russen, bald männlich, wie in Zar Solnze „dem Sonnenkönig" der Südslawen. Auch der mit Rossen bespannte Sonnenwagen kehrt bei ihnen wieder, und bei den Chorutaniern (d. i. Kärntner) fährt die als jugendlicher Krieger aufgefaßte Sonne in einem Wagen mit zwei Segeln, die Wind und Regen hervorbringen, also offenbar wie Freyr, Helios, Apollo und Puschan in einem Sonnenboote.

Endlich ist eine ausgeprägte Sonnenverehrung auch noch bei den Litauern nachweisbar, wo sie uns namentlich in zahlreichen tiefempfundenen Volksliedern entgegentritt. Die Sonne ist hier weiblichen Geschlechtes (lett. Saule, lit. Saule, Saulyte) und wird als die Tochter Gottes, d. h. des alten Himmelsgottes bezeichnet. Auch hier fährt sie in einem mit Rossen bespannten Wagen und über das Meer im Boote. Sie hüpft, schaukelt tanzt usw.

Es kann somit kein Zweifel bestehen, daß die Sonne ursprünglich bei allen indogermanischen Völkern verehrt worden ist, und da die Vorstellungen von diesem göttlichen Sonnenwesen überall im wesentlichen das gleiche Gepräge tragen, so halte ich es auch für sicher, daß es bis in die indogermanische Urzeit zurückreicht.

Archäologische Zeugnisse für eine Sonnenverehrung in gemein-indogermanischer, d. h. spätneolithischer Zeit, fehlen zwar nicht, sind aber doch nicht so häufig, als man gemeinhin annimmt, und treten jedenfalls gegenüber den Zeugnissen eines Mondkultes sehr bedeutend zurück. Vor allem fehlt es bisher aus dieser Periode vollständig an figürlichen Darstellungen, die man mit einiger Sicherheit als einen therio- oder anthropomorph gedachten Sonnengott ansprechen könnte. Die paar männlichen Tonfiguren, die man aus Gräbern und Herdstellen des südlichen Mitteleuropa kennt, sind wohl kaum hinzuzurechnen, sondern vielmehr als Ahnenbilder und noch mehr als substituierende Menschenopfer zu betrachten. Ebensowenig lassen sich die in großer Menge zum Vorschein gekommenen tönernen Tierfiguren mit einiger Sicherheit oder gar nur Wahrscheinlichkeit auf einen Sonnenkult beziehen. Auch sie werden

[1]) Vgl. auch die weiter unten (S. 225) aufgeführten Butteropfer an die wiederkehrende Sonne.

wohl in der Hauptsache nur substituierende Opfer bedeuten, die man teils den Verstorbenen, teils der Unterweltgottheit und, soweit sie in Herdstellen erscheinen, den Ahnen oder der Göttin des häuslichen Herdes (s. S. 121) an Stelle von blutigen Opfern darbrachte. Nun hat zwar Jeremias die Sonnengottheit für den babylonischen Kulturkreis als eine Unterweltsgottheit zu erweisen gesucht, doch vermögen uns seine Ausführungen nicht zu überzeugen, und vollends bei den indogermanischen Völkern sind als sichere Unterweltsgottheiten nur die mütterliche Erde (S. 97 f.) und die mit ihr mehr oder weniger verschmelzende Mondgottheit (S. 145 f.) zu erkennen. Wo wir also in steinzeitlichen Gräbern Mitteleuropas tönerne Tierfiguren antreffen, werden wir sie — soweit sie nicht als Opfer für den Toten selbst zu gelten haben — auf die Erd- oder Mondgottheit zu beziehen haben, sei es, daß sie diese selbst bedeuten, sei es, daß sie nur für diese bestimmte Opfer bilden.

Dagegen begegnen wir im ägäischen und persischen Formenkreise in den Frühperioden zahlreichen zeichnerischen Darstellungen, bei denen es sich zweifellos um Sonnentiere, vereinzelt auch um einen Sonnenhelden, wie den griechischen Herakles u. a. handelt. Hierzu gehören zunächst die zahlreichen Hirschdarstellungen, die wir namentlich auf den Spinnwirteln der II. Stadt Troja in großer Menge antreffen. Denn wenn der Hirsch auch sehr häufig den Mond versinnbildlicht, so ist er doch, wie ich schon wiederholt dargetan habe, auch ein ausgeprägtes Sonnenattribut. Dies tritt uns besonders deutlich bei den Sonnenfinsternismotiven entgegen, in denen der Mond meist kuh-, antilopen- oder ziegengestaltig, die sich mit ihm in der Konjunktion begegnende Sonne aber als Hirsch dargestellt ist (Abb. 144). Hier kann also über die Bedeutung kein Zweifel obwalten. Noch heute denkt sich der russische Bauer die Sonne gern hirschgestaltig.

Abb. 144. Zylinder aus dem Schatz von Curium, Cypern: Mann.-Bibl. Nr. 10, S. 116, Abb. 133g.

Ein anders ausgeprägtes Sonnenattribut bildet der Adler, der bei den Sonnenfinsternismotiven gern dem Sonnenhirsch beigesellt wird, während das den Mond versinnbildlichende Tier meist von einer Schlange, von Hunden oder anderen Unterweltstieren — nach dem früher gesagten leichenfressenden Dämonen — begleitet wird (Abb. 144 und Mannus XIV, 90, Abb. 13). Ebenso findet sich der Adler als ausgeprägtes Sonnenattribut auf der bekannten Darstellung von Chalandriani, die uns die von einem Pferde gezogene Sonnenscheibe und hinter dieser den Sonnenaar zeigt (Abb. 131). Und auch die auf vorelamitischen Gefäßen Susas und Tepe Mussians so häufig dargestellten, bald sehr realistisch gehaltenen, bald mehr stilisierten Adler werden wir wohl als Ausdruck der Sonnenverehrung betrachten dürfen.

Ob man auch die bisweilen vorkommenden Eberdarstellungen, die in Portugal schon in den frühneolithischen Dolmen von Pouca d'Aguiar erscheinen (Abb. 109), auf den Sonnenkult beziehen darf, erscheint fraglich. Denn wenn auch der Eber in den jüngeren Perioden zweifelhaft zur Sonnengottheit in Beziehung tritt, so gehört er doch ursprünglich, wie wir es auch noch in iranischen Sonnenfinsternismythen sehen, zu den leichenfressenden Dämonen, und er bildet demzufolge vorwiegend ein Attribut der Erd- und Mondgottheit (s. S. 146). Seine Bedeutung als Sonnenattribut ist daher jedenfalls erst sekundär, wie ja auch noch mancherlei andere, ursprünglich dem Monde allein zukommende Attribute im Laufe der Zeiten auf die ihm in vielen Stücken entsprechende Sonne übertragen wurden. Doch wäre es auch recht wohl denkbar, daß seine solare Bedeutung unmittelbar auf seiner Eigenschaft als leichenfressender Dämon beruht, der die abends zur Erde herabsinkende Sonne verschlingt und in seinem Bauche nach Osten zurückbringt (vgl. S. 126).

Als ein zweifelloses Sonnentier dürfen wir dagegen das Roß betrachten. Während dem Mondwagen in den verschiedenen Mythen fast

Abb. 145. Tonpferdchen mit Schlange auf dem Kopfe aus Tepe Mussian.

Abb. 146. Sonnenfinsternismotiv auf einem Zylinder von Susa.

stets gehörnte Tiere: Antilopen, Hirsche, Rehe, Böcke, Kühe usw. vorgespannt sind, wird der Sonnenwagen überall von Pferden gezogen, und dementsprechend sind auch die bildlichen Darstellungen von astralen Wagen mit Pferdebespannung, wie der bekannte Wagen von Trundholm (Abb. 132), die bereits oben erwähnte Strahlenscheibe von Chalandriani und ein Pferd mit daneben befindlichen, freilich nicht rundem, sondern ovalem Radkreuz von Castellet, Dép. Bouches du Rhône [1]) mit Sicherheit auf den Sonnenkult zu beziehen. Das Gleiche dürfen wir daher gewiß auch von den mehrfach vorkommenden Pferdedarstellungen von Troja II und ebenso von einigen westpersischen Darstellungen annehmen, von wo wir außerdem auch noch mehrere Tonpferdchen besitzen (Abb. 145). Aus Mitteleuropa sind zwar meines Wissens steinzeitliche Pferdedarstellungen noch nicht bekannt, wohl aber finden sich einige Gravierungen in dem großen Dolmen „Table des Marchands" bei Lokmariaker in der Bretagne. Entsprechend seiner ausgeprägten Bedeutung als Sonnentier bildet das Roß auch überall das wichtigste Opfer

[1]) Baudouin, Bull. de la Soc. préhist. française, J. X, Nr. 1, 1913. S. 45.

für die Sonnengottheit. Ich brauche hier nur an das indische Açva-Medha-opfer und die Pferdeopfer bei den Germanen, Slawen, Kelten usw. zu erinnern. Auch die an steinzeitlichen Kultstätten, wie an der steinzeitlichen Opferstätte von Schäßburg in Siebenbürgen (Vgl. S. 188), beobachteten Pferdereste sind daher mit großer Wahrscheinlichkeit als Sonnenopfer aufzufassen, und ebenso der berühmte Fund von Ingolstad in Schonen, wo man im Schlamme der Ulltorpså das vollständig erhaltene Kranium eines zweijährigen Pferdes und in der Stirnlinie festgekeilt einen abgebrochenen Feuersteindolch unter Umständen auffand, die nur als Opferung gedeutet werden können.

Von den mancherlei sonstigen, allgemein als Sonnensymbol gedeuteten Zeichen ist zunächst das Radkreuz zu nennen, das man von jeher als Sonnenrad und als eine Abbreviatur des Sonnenwagens aufgefaßt hat. Sicher hat es diese Bedeutung, namentlich innerhalb der jüngeren Perioden, in der großen Mehrzahl der Fälle und daß es auch schon in neolithischer Zeit in diesem Sinne verwandt worden ist, zeigt sehr deutlich eine Sonnenfinsternisdarstellung auf einem vorelamitischen Zylinder von Susa (Abb. 146), auf dem das vom Sonnenhelden geschützte Sonnenrad von der Mondantilope bedroht wird. Ebenso begegnen wir einem zweifellosen Sonnenrade auf einer spätneolithischen Steinplatte von Kilpatrick in Schottland, wo sich genau wie auf verschiedenen babylonisch-assyrischen Denkmälern das Radkreuz in Verbindung mit einem Doppelkreis und einem Stern dargestellt findet (S. 157, Abb. 174). Da bei diesen der Doppelkreis den Mond, der Stern die Venus und das Radkreuz die Sonne bedeutet, so müssen wir die gleiche Bedeutung natürlich auch bei der schottischen Zusammenstellung voraussetzen.

Fraglich ist nur, ob das Radkreuz ein ausschließliches Sonnensymbol bedeutet und ob dies sein ursprünglicher Sinn war. In den jüngeren Perioden erscheint es zweifellos als ein Motiv verschiedenen Sinnes, bei Ixion, Tyche, Nemesis und in den sog. Mysteriendarstellungen [1]), und namentlich findet es sich im gallo-römischen Formenkreise sehr häufig in Verbindung mit Jupiterstatuetten, die den Gott mit dem Blitzsymbol in der einen und dem Sonnenrade in der anderen Hand darstellen (Abb. 236). Außerdem finden sich in Frankreich und Südengland nicht selten Altarreliefs der gleichen Zeit, in denen ein Rad allein oder mit einem Blitzzeichen vereinigt erscheint [2]). Aber auch bei Darstellungen in älteren Perioden kann man häufig über die Bedeutung im Zweifel sein, besonders da, wo es in Gräbern erscheint, wie dies namentlich bei den Megalithgräbern nicht selten der Fall ist (Mannusbibl. 10, S. 88, Abb. 111). Hier scheint es viel eher das Sinnbild einer Unterweltsgottheit, also der Erd- oder Mondgottheit zu sein. Und das würde ja auch gar nicht

[1]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 87f.
[2]) Hörnes, U. d. K. S.

auffallen, wenn das Zeichen wirklich die Bedeutung eines Rades hat. Denn die Form und Bewegung des Vollmondes dachte man sich eben genau so wie die der Sonne.

Fraglich ist nur, ob das Radkreuz ursprünglich überhaupt ein vierspeichiges Rad bedeutet, wie man bisher immer als ganz selbstverständlich und eines besonderen Beweises nicht bedürfend vorausgesetzt hat, oder ob es nicht vielmehr in ganz anderer Weise entstanden und die Formgleichheit

Abb. 147. Partie von der Platte von Kenongard mit Kreuzen und D-förmigen Zeichen, Näpfchen usw. Schloßhof von Kernuz.

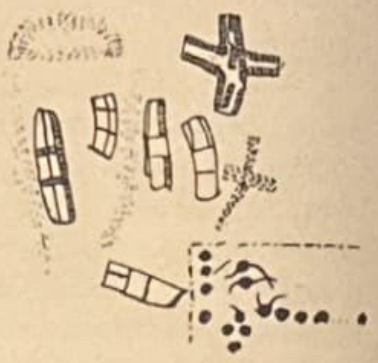


Abb. 148. Verschiedene Zeichen, darunter zwei Kreuze, aus der Grotte von Castillo, Spanien. Dechélette, Manuel S. 258, Fig. 106.

Abb. 149. Kreuzfigur von den Felswänden des Lago delle Meraviglie.

Abb. 150. Abgerollte Zeichnung von einem Jaspis-Zylinder v. Salamis, Cypern; 2/3 nat. Gr. Hörnes, Urgesch. d. Kunst, S. 342, Fig. 105.

Abb. 151. Spinnwirtel von Hissarlik-Troja mit Kreuz u. Swastika. Bertrand, a. a. O. pl. XV.

Abb. 147—151. Darstellung von Kreuzen.

mit dem Rade nur eine zufällige ist. Die Antwort auf diese Frage erhalten wir durch die Analyse eines zweiten symbolischen Zeichens, das mit jenem in engem Zusammenhange steht, nämlich des Kreuzes. Der große jüngst verstorbene schwedische Gelehrte O. Montelius hat der Entstehung dieses Zeichens mehrere Arbeiten gewidmet und es auf typologischem Wege aus dem „Sonnenrade" herzuleiten gesucht[1]). Aber die Darstellungen, auf die er sich beruft, gehören durchweg erst einer sehr späten Periode, zum

[1]) Mannus I, S. 53 ff. und 169 ff.; VII, 281 ff.

bei weitem größten Teil sogar erst der nachchristlichen Zeit an. Für die älteren Perioden ist uns Montelius diesen typologischen Nachweis schuldig geblieben, und er würde ihn auch gar nicht haben erbringen können, da das Kreuz als ein Zeichen von zweifellos sakraler oder apotropäischer Bedeutung bereits in frühneolithischer und selbst schon paäolithischer Zeit recht häufig auftritt, also schon lange, bevor man den Wagen oder gar das erst nach dem Scheibenrad auftretende vierspeichige Wagenrad erfunden hatte (Abb. 147—151). Und ebenso begegnen wir dem Kreuze als heiligem Zeichen bei zahllosen Naturvölkern, denen noch heute der Wagen völlig fremd ist.

Das Kreuzeszeichen kann also nicht, wie allgemein angenommen wird, eine Abbreviatur des „Sonnenrades" sein. Wie aber ist es dann entstanden? Die Antwort hierauf erhalten wir bei den Naturvölkern, bei denen es sowohl in der Alten wie Neuen Welt weit verbreitet ist. Bei ihnen bedeutet es lediglich die vier Weltrichtungen, wie wir dies beispielsweise sehr deutlich in der Weltschöpfungsmythe der Apapocuva und Guarani Südamerikas sehen [1]). Nach dieser Sage machte Ñanderuvuçu, bevor er die Erde schuf, das yvý-ytá, die Erdstütze. Er legte einen Balken in ostwestlicher Richtung und einen zweiten darüber in nordsüdlicher Richtung. Dann trat er auf den Kreuzungspunkt dieses yvyrá joaçá recoypy („ewiges Holzkreuz") und füllte die Quadranten mit Erde aus usw. Und in ganz ähnlicher Weise schafft nach dem babylonischen Schöpfungsbericht Marduk die Erde, indem er auf der Fläche des Meeres aus Rohr und Erdmasse eine Plattform aufschüttet [2]). Aber auch sonst noch spielen die vier Weltrichtungen mit den von ihnen eingeschlossenen Weltquadranten und den vier Weltecken in altbabylonischen Texten eine sehr wichtige Rolle (Abb. 152). Sargon und Naramsin nennen sich šar kibrâtim arba'im „König der vier Weltquadranten", und Šamaš wird als das Licht der Kippât des fernen Himmels, der vier Weltecken gepriesen [3]). Ganz ähnliche Vorstellungen treffen wir auch sonst noch öfter. Die Mayas kennen vier Windrosengötter [4]), ebenso wie die Chinesen, bei denen jeder der vier Götter der vier Himmelsrichtungen seine besondere Farbe hat [5]). Die Malaien Zentral-Sumatras sprechen von „den Hütern der vier Weltecken" [6]), und auch in zahlreichen indogermanischen Mythen und Bräuchen, wie dem altnordischen Solskipt, der „Sonnenteilung" [7]), tritt uns die große Bedeutung der vier Himmelsrichtungen in voller Schärfe entgegen. Ebenso begegnen

[1]) Zeitschr. f. Ethn. 1914, S. 369.
[2]) Jeremias, a. a. O., S. 25.
[3]) Ebenda. S. 49ff.
[4]) Ebenda. S. 50.
[5]) Ebenda.
[6]) Zeitschr. f. Ethn. 1910, S. 771.
[7]) Haff, Dänische Gemeinderechte II, 24ff.

wir einer strengen Orientierung auch schon frühzeitig in den Bestattungsbräuchen. So in der tardenoisionzeitlichen Bestattungsschicht in der Ofnethöhle, in der sämtliche Schädel mit dem Gesichte nach Westen zeigten (R. R. Schmidt, Mannus, I. Ergänzungsband S. 56). Nach alledem glaube ich, daß das schon in spätpaläolithischer Zeit auftretende symbolische Kreuz nichts anderes ist als das „ewige Holzkreuz" der Apapocuva-Guarani, d. h. ein Symbol der vier Himmelsrichtungen. Da aber zur Orientierung in der Hauptsache die Sonne diente [1]), so wird es begreiflich, wie das Kreuz auch

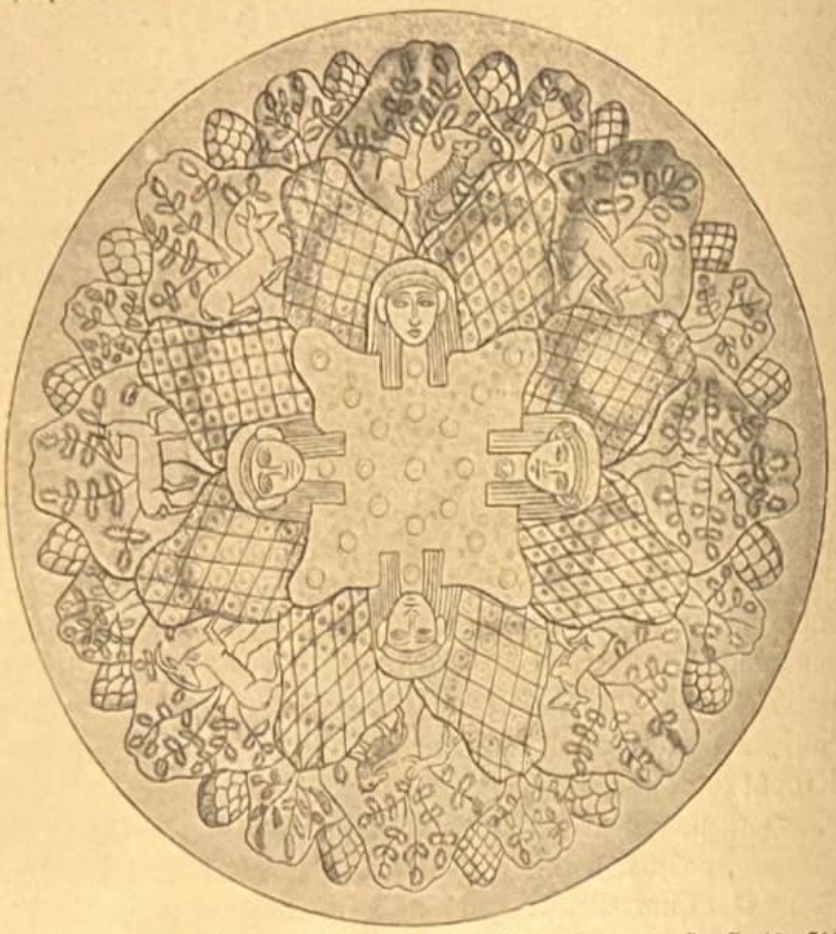


Abb. 152. Die vier Weltrichtungen; Niniveh. Nach Jeremias a. a. O., S. 49, Abb. 33.

zu einem Sonnensymbol werden konnte, eine Bedeutung, die es dann auch in den späteren Perioden bis weit in die christliche Zeit hinein erhalten hat.

[1]) Bei den ganz primitiven Völkern, wie den Australiern usw., die, wie erwähnt Sonne und Mond gegenüber den Sternen sehr bedeutend vernachlässigen, erfolgt die räumliche und zeitliche Orientierung freilich fast ausschließlich nach den Sternen, und zwar nicht nur den Fixsternen, sondern auch den Planeten. Alle übrigen Völker aber, die sich schon auf eine etwas höhere Kulturstufe geschwungen haben, bedienen sich hierzu des Mondes und auf einer noch höheren Entwickelungsstufe der Sonne. Die Indogermanen hatten bereits lange vor ihrer Trennung eine verhältnismäßig sehr hohe Stufe erreicht, und dementsprechend war bei ihnen auch die Sonnenbeobachtung schon sehr in den Vordergrund getreten.

Von diesem einfachen Kreuze konnte man nun aber sehr leicht zum Radkreuze gelangen, wenn man den Tages- oder Jahreslauf der Sonne bildlich darstellen wollte: Denn dann brauchte man eben nur die vier Endpunkte des „ewigen Kreuzes", die Weltecken, vom Ost- über den Süd- und Westpunkt hin durch eine Kreislinie zu verbinden. So erklärt sich jedenfalls am einfachsten das Auftreten des Radkreuzes nicht nur in Ländern, wo es niemals einen Wagen gegeben hat, sondern auch zu einer Zeit, die der Erfindung des Wagens weit vorausliegt. So insbesondere unter den bemalten Kieseln von Mas d'Azil und in den Grotten von Gourdan und Marsoulas, die noch der 5. Phase der Höhlenkunst angehören [1]). Ebenso erklären sich dadurch die Darstellungen, bei denen das Kreuz nicht von einem Kreis, sondern von einer Ellipse eingefaßt wird, wie es beispielsweise bei den Skulpturen von Castellet, Dep. Bouches-du-Rhône, der Fall ist [2]). Das Kreuz ist also nicht aus der Radfigur, sondern umgekehrt diese aus jenem hervorgegangen. Als dann aber später gegen Ende des Neolithikums der Wagen und das Vierspeichenrad erfunden war, lag es nahe, das altüberlieferte Symbol mit dem neuen, vom Wagen hergeleiteten Zeichen in Verbindung zu bringen, so daß beide Symbole bald miteinander verschmolzen [3]).

Als weitere Sonnenfiguren faßt man gewöhnlich auch noch die Kreisfiguren mit Strahlenkranz auf. Diese Bedeutung werden sie gewiß auch in vielen Fällen gehabt haben, doch können sie ebensogut auch auf den Mond oder irgend einen hellen Stern, besonders die Venus, bezogen werden. Eine Entscheidung ist nur da möglich, wo der Strahlenkranz in Verbindung mit anderen Figuren erscheint, wie bei der oben (S. 137) erwähnten Darstellung von Kilpatrick. Hier bedeutet er sicherlich nicht die Sonne, sondern die Venus.

Endlich werden als Sonnensymbole allgemein auch noch die konzentrischen Kreise ◯, die einfache oder Doppelspirale und das Hakenkreuz angesprochen. Indessen lassen sich irgendwelche sichere Beziehungen dieser Zeichen zur Sonne, wie wir später noch sehen werden, für die neolithische Zeit nicht feststellen, in der sie vielmehr nur mit dem Monde in Verbindung stehen (vgl. S. 177 ff., 183 ff.).

Ziemlich häufig sind Darstellungen, die die Begegnung von Sonne und Mond in der Konjunktion und bei Sonnenfinsternissen zum Ausdruck bringen, und zwar lassen sich sowohl das Liebesmotiv als das Kampfmotiv nachweisen. Hierzu gehören zunächst, wie ich Mannus XIV, 73 ff.

[1]) Hörnes, U. d. K.[2] S. 143, 144.

[2]) Baudouin, Bull. de la Soc. préhist. franç. J. X, Nr. 1, S. 45.

[3]) Die vier Quadranten des Kreuzes enthalten nicht selten je einen Punkt (Abb. 205). Sollte dies vielleicht die Erdmasse andeuten, mit der nach dem Schöpfungsmythos die vier Quadranten der sich kreuzenden Richtbalken gefüllt werden? Eine befriedigende Erklärung für diese vier Punkte, die doch sicher nicht bloße Raumfüllsel sind, sondern einen ganz bestimmten Sinn haben müssen, fehlt jedenfalls bisher.

gezeigt habe, die zahlreichen Darstellungen von wappenartig unter einem Baum, dem Himmelsbaum, gegenübergestellten Tieren, deren astrale Bedeutung vielfach noch durch Hinzufügung von Sonne und Mond ausdrücklich hervorgehoben wird (Abb. 138). Dem Liebesmotiv begegnen wir u. a. auf einem Zylinder von Kurium, der die Sage vom kerynitischen Hirsch veranschaulicht (S. 135, Abb. 144). Das Kampfmotiv finden wir vor allem auf einer Reihe altsusanischer Darstellungen und dann weiter bei mehreren Darstellungen des ägäisch-mykenischen Formenkreises, die uns die Bedrohung der Sonnenbarke und des in ihr befindlichen Sonnenheros durch den Monddrachen vorführen und die auf mehreren nordischen Rasiermesserklingen ein merkwürdiges Gegenstück finden (Abb. 139—142).

Als letztes und wichtigstes archäologisches Zeugnis für das Bestehen eines Sonnenkultes in gemein-indogermanischer Zeit haben wir die großen Steinkreise des Megalithgebietes aufzufassen, allen voran den Stonehenge bei Amesbury und die mächtige Anlage von Avebury, die unmöglich, wie es Evans und ihm folgend Schuchardt tun, als bloße Grabdenkmäler, sondern nur als gewaltige, der Sonnengottheit geweihte Tempelanlagen gedeutet werden können (Abb. 264 u. 265).

6. Göttin der Morgenröte.

Neben der eigentlichen Sonnengottheit glaubt man ziemlich allgemein für die indogermanische Urzeit auch noch eine besondere Göttin der Morgenröte annehmen zu dürfen. Scharf ausgeprägt als solche findet sie sich indes nur bei den Indern in Gestalt der Uṣhas, deren Schönheit in zahlreichen Hymnen von den alten vedischen Dichtern besungen wird [1]). Sie erscheint hier als die Tochter des Himmels (Rigv. I 30, 22; 46, 1; 48, 9 u. ö.), als Mutter der Götter (Rigv. I 113, 19), als Schwester der Adityas (Rigv. I 123, 5) und der Nacht (Rigv. I 92, 11; 124, 8), als Geliebte oder Gattin des Sonnengottes (Rigv. I 92, 11; VII 75, 5; VI 55, 4), sowie als Freundin oder Schwester der Açvins (Rigv. IV 52, 2, 3; I 180, 2). Sie fährt jeden Morgen in einem von roten Rossen (Rigv. I 49, 1; V 79, 1) oder roten Rindern (Rigv. I 124, 11; V 80, 3) gezogenen Wagen dahin, dem das Gefährt des Mondes vorauseilt, bis ihn schließlich Indra mit seinem Blitze zerschmettert (Rigv. II 15, 6; IV 30, 8; X 138, 5) und in die Dipas stürzt (Rigv. IV 30, 11), der Uṣhas Glanz durch die Strahlen der Sonne ersetzend. Dem Menschen erweist sie nur Gutes; sie verleiht ihm Wohlstand und Glück, verlängert seine Tage, und erweckt des Morgens alle Geschöpfe zu neuem Leben.

Dem Wortlaute nach entspricht die indische Uṣhas der Ἠώς oder Αὐώς (aus ausôs) der Griechen und der Aurora (aus ausosa) der Römer. Doch hat die rosenfingrige Eos, wenn man sie sich auch persönlich dachte,

[1]) v. Oppert, a. a. O., S. 322f.

niemals wie ihre indische Schwester einen wirklichen Kult gehabt, der doch zum Wesen einer Gottheit gehört. Und noch viel weniger kann die Aurora der Römer als solche aufgefaßt werden, die zweifellos erst eine ziemlich späte, unter griechischen Einflüssen entstandene poetische Personifikation jüngerer Dichter darstellt. Ebensowenig kann die germanische Göttin Ostara mit der indischen Ushas verglichen werden, obschon auch ihr Name mit diesem verwandt ist. Allerdings bedeutet sie die am Frühlingsanfang neuaufgehende Sonne oder vielmehr die erste Morgenröte des neuen Frühlings. Allein sie bedeutet eben nur diese eine Morgenröte, nicht aber wie die indische Ushas die jeden Tag wiederkehrende.

Eher läßt sich noch der lettische Gott Uhsing mit ihr vergleichen, dessen Namen Auning von der Wurzel vas, us „aufleuchten, brennen" herleitet und der in zahlreichen Mythen besungen wird [1]). Aber auch in diesen Liedern tritt nicht klar hervor, ob wir es mit der täglichen Morgensonne oder nur

Abb. 153. Bronzefigur von Timoi, Kaukasus. Nach Chantre.

Abb. 154. Felsenbild von Bohuslän. S. Müller, Nord. Alt. I, S. 467, Fig. 248.

Abb. 155. Bronzefigur von Kammunta, Kaukasus. Nach Chantre.

mit der im Frühjahr aufleuchtenden zu tun haben, wie Auning und v. Schroeder annehmen. Im Gegensatz zu dieser lettischen männlichen Gottheit verehrten die Litauer eine weibliche auf- und untergehende Sonne, deren Name Aušra gleichfalls etymologisch mit Ushas verwandt ist. Über ihren Kult ist leider nichts näheres bekannt.

Nach alledem scheint mir die Auffassung v. Schroeders durchaus zutreffend, „daß die arische Urzeit eine göttliche Personifikation der Morgenröte, losgelöst von der Sonne und als besondere Gestalt neben sie oder ihr gegenüber gestellt, gar nicht kannte. Diese Sonderung ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung, die den Indern ihre Ushas, den Griechen ihre Eos in dieser besonderen Prägung schenkte. Die Urzeit kannte und unterschied von der Sonne schlechthin nur die junge, neuaufleuchtende Sonne, insbesondere die neuaufleuchtende Sonne des jungen Jahres, das im Frühling begann.

[1]) R. Auning, Wer ist Uhssing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie. Magazin d. lett. liter. Ges. Bd. XVI, S. 5ff. und Bd. XX, S. 1ff.

Auch diese neuaufgehende Sonne wurde bald männlich, bald weiblich gedacht — doch besonders gern, wie es scheint, weiblich. Die weibliche Sûryâ und Ushas sind ursprünglich beide Bezeichnungen der jungen, neuaufsteigenden Sonne, die sich dann in der oben geschilderten Weise differenziert und als verschiedene göttliche Persönlichkeiten voneinander abgegrenzt werden. Sûryâ ist die junge Sonne als Sonnentochter und himmlische Braut; Ushas aber repräsentiert nur die besondere, von der Sonne losgelöst gedachte himmlische Erscheinung der Morgenröte" [1]).

Abb. 156. Tonfigur auf einer neolithischen Siedelung von Stepanovice, Mähren. Sammlung Palliardi.

Bei dieser Auffassung erscheint es mir auch bedenklich, mit Bing die weit verbreiteten Figuren mit erhobenen, stark vergrößerten Händen auf eine Gottheit der Morgenröte zu beziehen und als männliche *Ῥοδοδάκτυλος Ἠως* zu deuten [2]). Ich habe diese sehr eigentümlichen Darstellungen erstmalig in meinem Buche „Indien, Orient und Europa" S. 238 f. zusammenfassend behandelt, konnte sie aber damals nicht über die ältere Bronzezeit zurückverfolgen. Heute bin ich in der Lage, sie auch schon für die bandkeramische Periode

Abb. 157. Gefäß von Tepe Aly-Abad mit Darstellung des Sonnenaufgangs. Mém. Dél. P. VIII, S. 139, Fig. 283.

Abb. 158. Gefäßfragment von Petreny mit Darstellung des Sonnenaufgangs. v. Stern, Taf. VII, Fig. 7.

Mitteleuropas zu belegen, und zwar durch eine Tonfigur von Stêpanovice in Mähren, die ich kurz vor dem Kriege in der überaus reichhaltigen Samm-

[1]) a. a. O., II, S. 17.

[2]) Dagegen bildet die Hand in Babylonien, wie S. Hommel gezeigt hat (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. alt. Or. S. 101; Die Schwurgöttin Esch-Ghanna und ihr Kreis, München 1905), das Symbol der Venus als Abendstern, und der alte Name Babels als das Heiligtum der Ba'u „der Himmelstochter", die vielfach mit Istar gleichgesetzt wird, war Šu-anna „Hand des Himmels".

lung des Herrn Palliardi in Mährisch Budweis gesehen habe. Könnten die gespreizten Finger der nordischen und kaukasischen Figuren allenfalls noch an die „Rosenfinger" der Eos erinnern, so ist ein solcher Gedanke bei den plumpen Händen der mährischen Tonfigur völlig aufzugeben, die im übrigen jenen völlig entspricht. Daß dieser so auffallenden Betonung der Hände ein ganz bestimmter mythischer Sinn zugrunde liegt, ist natürlich nicht zu bestreiten. Nur dürfte diese Bedeutung lediglich in der apotropäischen Kraft liegen, die man überall der Hand beimißt. Dagegen faßt man meines Erachtens mit vollem Rechte die mehrfach sowohl in den vorelamitischen Stationen Westpersiens wie in Südwestrußland vorkommenden augenartigen Halbkreise mit Strahlenkranz als aufgehende Sonne auf (Abb. 156—158). Aber derartige Darstellungen finden sich eben außer in Persien nur in Südwestrußland, was wir ja als Heimatgebiet der diese Vorstellung besonders entwickelnden Indo-Iraner ansehen müssen.

7. Mondgottheit.

Mondgottheiten und einen Mondkult erkennt die herrschende Schule bei den indogermanischen Einzelvölkern nur in ganz beschränktem Umfange an. Für sie sind die meisten Göttergestalten des Altertums, soweit sie zum Wachstum und zur Fruchtbarkeit in Beziehung stehen, aus alten Vegetationsdämonen entstanden; soweit sie aber chthonische Züge tragen, aus dem Seelenkult hervorgegangen und alte Seelengeister, die sich aus dem Schwarme der übrigen Seelen zu einer führenden Stellung emporgeschwungen haben.

Um uns erst einmal im allgemeinen darüber Klarheit zu verschaffen, in welcher Weise sich eine Mondgottheit aus den am Monde zu beobachtenden Erscheinungen zu gestalten pflegt, ist es zweckmäßig, uns bei den Naturvölkern der Gegenwart zu befragen, und aus dem Altertum diejenigen heranzuziehen, deren schriftliche Zeugnisse diesen Entwicklungsvorgang noch klar erkennen lassen.

Am Mond imponiert dem Menschen am meisten der ständige Wechsel seiner Gestalt, das fortwährende Ersterben und Emporwachsen, eine Erscheinung, die er mit der Erde teilt, nur daß bei dieser der Wechsel nicht monatlich, sondern jährlich erfolgt. Auf der ältesten Entwicklungsstufe erblickt der Mensch darin einen einfachen Zauber, dessen Wirkung auf emanistischem Wege als „Analogiezauber" auch bei allen möglichen irdischen Erscheinungen zur Geltung kommt. Daher die zahllosen abergläubischen Bräuche, die sich noch heute an den zu- und abnehmenden Mond knüpfen.

Bei allen Völkern aber, die zu einer Personifikation des Mondes gelangt sind, und die in ihm eine wirkliche therio- oder anthropomorphe Gottheit erblicken, hat sich aus dieser Erscheinung heraus ganz wie bei der Erdgottheit die Vorstellung von einer doppelten Eigenschaft des Mondgottes entwickelt: einer lebengebenden, befruchtenden, und einer lebennehmenden,

einer Todesgottheit. In der ersten Eigenschaft berührt sich also das Mondnumen aufs engste mit den alten Vegetationsdämonen und den aus ihnen hervorgegangenen Göttergestalten, in der zweiten mit den aus dem Seelenglauben entstandenen Dämonen und Gottheiten, und es kann daher nicht überraschen, wenn diese alten Fruchtbarkeits- und Seelendämonen vielfach mit dem Mondnumen verschmelzen, so daß man im Einzelfalle oft im Zweifel sein kann, ob der Ursprung einer Gottheit in den beiden ersten Vorstellungskreisen, oder in der Himmelsbetrachtung zu suchen ist. Außerdem aber verschwimmt die Mondgottheit ganz und gar auch mit der alten Erdgottheit, da ja alle beide

Abb. 159. Vielbrüstige Diana von Ephesus. Mannusbibliothek Nr. 10, S. 201, Abb. 192.

Abb. 160. Dreibrüstige, durch Mondsicheln und die herausgestreckte Zunge als Mondgottheit gekennzeichnete Bronzestatuette aus Sardinien. Museum zu Cagliari.

die zwei Haupteigenschaften, die lebengebende und lebennehmende, in sich vereinigen. Die Mondgottheit tritt daher an die Stelle der mütterlichen Erde und übernimmt damit zugleich die ursprünglich ihr allein zukommenden Attribute, so insbesondere die aus den leichenfressenden Dämonen entstandenen Unterweltstiere: Wolf, Hund, Eber, Schlange, Kröte, Schmetterling[1]) u. a. m.

[1]) So wird der als Mondgott aufzufassende Totengott Hermes auf antiken Gemmen mehrfach von Schmetterlingen begleitet (Furtwängler, A. G. III, S. 202). In den mexikanischen und Mayahandschriften ist der Schmetterling ein Abbild der toten Helden und Häuptlinge, der im Felde gefallenen oder auf den Opfersteinen geschlachteten Krieger und der im Kindbette gestorbenen Frauen (Seler, Zeitschr. f. Ethnol. 1910, 243 ff.). Andererseits aber findet er sich auch in Verbindung mit der Mondgottheit und dem Morgenstern, auf deren gegenseitige Beziehungen wir unten noch zu sprechen kommen.

und das mit dem Ackerbau zusammenhängende Beil, die Vielbrüstigkeit (Abb. 159—160) usw. Umgekehrt erklärt uns diese Verquickung beider Gottheiten auch, wie sich an die mütterliche Erde öfter Mythen heften konnten, die für diese ganz ohne Sinn sind, dagegen als Mond-Sonnenmythen ohne weiteres verständlich werden. So der Mythus von Gerdr und dem Sonnengott Freyr, in dem sich jene bereit erklärt, mit diesem nach 9 Nächten im Walde Barri zusammenzukommen (Konjunktionsmotiv).

Neben diesen Eigenschaften und Attributen, die die Mondgottheit mit der Erde teilt, entwickeln sich bei ihr aber aus den sichtbaren Erscheinungen des Mondes heraus noch besondere Züge. Die Bewegung des Mondes wird, wie wir oben sahen, in der gleichen Weise gedeutet, wie die der Sonne, d. h. der Mond wird entweder tier- oder menschengestaltig gedacht, oder seine Bewegung erfolgt in einem Fahrzeuge, einem, oft dreirädrigen, Wagen oder einem Boote. Einen dreirädrigen Wagen hat der Mond im indischen Vishnupurâna (Hillebrandt, Ved. Myth. I 291). In einem dreirädrigen Wagen fährt auch die griechische Mondgottheit Selene (*Σελήνης τρία κύκλα*; Nonn. 35, 34), und Medea, wohl sicher gleichfalls einer ursprüngliche Mondgottheit, fährt auf einem Wagen, der mit Schlangen, also ausgeprägten Mondtieren, bespannt ist, wie des Sonnengottes Apollo Schwester Artemis vom Hyproboräerland aus auf einem von Drachen gezogenen Wagen durch die Luft über die Erde dahin fährt (Diodor IV, 51). Ebenso fahren die unten zu erwähnenden germanischen Mondgottheiten in einem mit Mondtieren bespannten Wagen (vgl. S. 161). Der Mondnachen ist über die ganze Erde verbreitet, am meisten aber auf den Südseeinseln heimisch (Schirren, Die Wandersagen der Neuseeländer usw. S. 157). Und in einem lettischen Liede (Zeitschr. f. Ethnol. VII, 78, Nr. 32) versinkt der Mond als goldenes Boot ins Meer. Die hornförmige Gestalt der Mondsichel erinnert am meisten an die Hörner eines Wiederkäuers. Darum denkt man sich den Mond mit Vorliebe in Gestalt eines solchen, und, wo er Menschengestalt erhält, werden diese Tiere: Rind, Widder, Antilope, Ziege usw. zu seinen wichtigsten Attributen und Opfertieren. Andere dem Mond eigene Tierfiguren, wie Schwan, Gans, Ente, Fische usw. ergeben sich wie bei der Sonne aus seiner Bewegung im Meere, und auf derartigen Tieren wird daher die Mondgottheit gern auch reitend gedacht und dargestellt (Aphrodite auf einer Ente oder Gans usw.). Endlich erscheinen in Verbindung mit der Mondgottheit auch noch mancherlei sonstige Tiere und Pflanzen, die an sich mit den sichtbaren Erscheinungen des Mondes nichts zu tun haben, die aber nach alten emanistischen Anschauungen ein wichtiger Fruchtbarkeitszauber sind und dadurch zum Monde in seiner Eigenschaft als Fruchtbarkeitszauber und als Fruchtbarkeitsgottheit in Beziehung traten. Hierzu gehört vor allem die Taube, die besonders im Orient und bei den alten Kulturvölkern Vorderasiens ein wichtiges Attribut der lebengebenden Mondgottheit bildet (Abb. 161).

Das silberne, flimmernde Mondlicht erscheint wie ein loses Gespinnst oder Gewebe. Überall tritt daher der Mond zum Spinnen und Weben in enge Beziehung, und da das Mondlicht immer wieder vergeht und neuersteht, so erscheint es in den Mythen als ein Gespinnst oder Gewebe, das immer wieder, in vielen Erzählungen allmonatlich, aufgetrennt und neugeschaffen wird. Bald erfolgt diese Zerstörung durch irgendwelche zum Mond auch sonst in Beziehung stehende Tiere, die mit ihren scharfen Zähnen die Fäden zernagen, bald trennt die spinnende oder webende Frau selbst aus irgendwelchen Gründen das mühevolle Werk ihrer Hände wieder auf. Entsprechend dieser Deutung wird daher der Mond in den Mythen fast aller Naturvölker, einschließlich der Indogermanen, entweder als Spinne, oder, wenn anthropomorph aufgefaßt, als eine spinnende oder webende Gottheit gedacht. Zum Beleg dafür nur einige Beispiele. Nach der Algonkinmythe webt eine im Monde weilende Frau ein Stirnband, aber eine neben ihr sitzende Katze zerreißt jeden Monat den Faden, so daß die Weberin nie fertig wird. Ein ganz ähnlicher Mythus findet sich bei den Shiroki. Im

Abb. 161. Göttinnen mit Tauben aus Goldblech; ½ nat. Gr. Grab III von Mykenä.

Abb. 162. Goldene Schnecke als Amulett; Gegend von Lille. Eigene Sammlung.

Monde spinnende und webende Frauen kennen ferner die Oschibwä, die Pueblos, die Irokesen, die Batak, die Alfuren und die Orang Benue, bei denen der fertige Faden immer wieder von Tieren zernagt wird. Bei den Chinesen spinnt die Mondgöttin den Faden, der die Ehen verbindet. Im Gesange eines Brahmanenschülers heißt es: „Hier in der Unterwelt (Reich der Mondgottheit; s. o.) sind zwei jugendliche Mädchen, Tuch webend jeglicher Art, die da hervorbringen schwarzes und weißes Tuch (Schwarz- und Vollmond), immer wieder zum Dasein führend die Welten und was sie bewohnt". Indra (als Sonnenheld) bekämpft das Spinnenkind aurnavâbha (als Vertreter des Mondes, also ein Sonnen- oder Mondfinsternismotiv). Die Totengottheit Proserpina webt das Totenkleid, ebenso wie ihr lichtes Gegenstück, die Geburtsgöttin Eileithyia und Mutter des Eros, webend erscheint. Im Gastmahl der 7 Weisen Plutarchs bittet der Mond seine Mutter, ihm ein Röcklein zu weben, das ihm recht wäre, aber die Mutter erwidert ihm, wie kann ich dies machen, da du bald Vollmond, dann wieder Neumond bist (Grimm, K. h. M. III. 361). In einer Reihe deutscher, italienischer,

französischer und sonstiger Volksmärchen verschenkt der Mond Spinnräder. Und als Spinnerin erscheint auch überall Frau Holle, die auch sonst noch zahlreiche Züge einer alten Mondgottheit aufweist, obschon ihr Name erst einer sehr späten Zeit angehört (vgl. S. 161). So erscheint in der Rochlitzer Gegend, in „D'r Widder" (Dorf Wiederau), „wenn Munnschein is an ales Mitterchen, das spinnt un kee Wurt sat; bluß war sche ruft, dan scheecht se furt, bis daß 'r sich zu Dude rinnt." (Spinnerin und Todesgottheit.)

Ein anderes öfter wiederkehrendes Bild, durch das man sich den Gestaltenwechsel des Mondes klar zu machen suchte, ist das einer Schnecke. Wie die Schnecke in ihr Gehäuse ein- und auskriecht, so zieht sich auch der Mond in sein dunkles Gehäuse, den Schwarzmond, zurück, um dann aus ihm wieder hervorzukriechen (Abb. 162). Am schärfsten ausgeprägt findet sich diese Verknüpfung bei den Maya und im alten Mexiko, das ja auch in sonstiger Hinsicht mancherlei sehr auffallende Parallelen mit der alteuropäischen Kultur, und namentlich den indogermanischen Mythen aufweist. Hier führt die Mondgottheit geradezu den Namen Tecçiztecatl, „der Gott im Schneckengehäuse", und wir besitzen von dort auch zahlreiche Darstellungen, in denen der Gott mit dem Schneckengehäuse erscheint (Abb. 163). Noch heute werden bei den Huicholindianern Mexikos, wie schon im alten Mexiko, den Regengottheiten, zu denen der Mondgott in erster Linie gehört, neben Opferkuchen in Gestalt von Schlangen, Hunden und anderen ausgeprägten Mondtieren „Kulupu", sternförmige Schneckengebäcke, dargebracht [1]), und diesen Kulupu ganz ähnliche Schmuckstücke werden bei anderen Indianerstämmen als Brustschmuck getragen (Abb. 164—165). Aber auch in manchen europäischen Mythen und mythischen Darstellungen tritt uns diese alte Verknüpfung noch deutlich entgegen. Von Vishnu, der viele Züge einer alten

Abb. 163. Gott im Schneckengehäuse auf einem Tonkruge von Coban in Guatemala. Zeitschr. f. Ethnol. 1903, S 378.

[1]) W. A. M. 1901, S. 162.

Mondgottheit zeigt, wird berichtet, daß er einst in einem Ammonshorn verborgen gewesen sei (Abb. 166), und noch heute werden in Indien kleinere Ammoniten unter dem Namen Çakras oder Vishnuräder als Amulette ge-

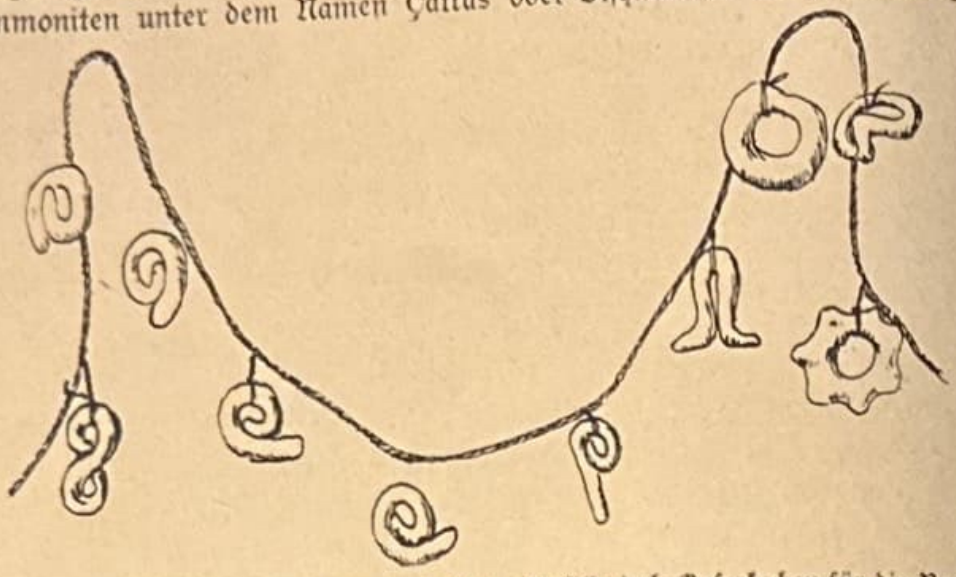


Abb. 164. Auf Schnüre gereihte pápa tutil (kleine Torsillas) als Opferkuchen für die Regengötter, Huichol-Indianer.

tragen, während man die größeren über den Haustüren und an den Tempeln aufhängt [1]). Triton, der Sohn des Poseidon und der Amphitride oder Kelaino, nach Siecke s für mich überzeugenden Darlegungen gleichfalls eine alte Mondgottheit, wird gewöhnlich mit einer Meermuschel abgebildet und in einer Muschel erscheinen auch noch Aphrotide und Eros. Ja Schnecken in Verbindung mit einer Sternfigur erscheinen sogar schon auf einem Gefäße von Zakro auf Kreta (s. u. S. 178, Abb. 220) [2]).

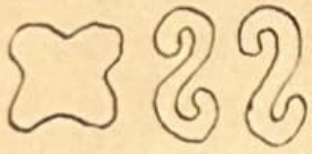


Abb. 165. Papaloxarcalli u. Xonecuilli, Opferkuchen für die Regen- und Berggötter. Bilderhandschr. d. Bibl. Naz. Florenz. Nach Seler, Mitt. d. Ver. A. G. 1901, S. 162, Abb. 109.

Noch ein weiteres Vergleichsbild ist die Schildkröte, deren Kopf in den Panzer ein- und ausfährt, wie der Mond und die Schnecke in ihre Gehäuse (Abb. 167). Auch sie bildet daher in den mexikanischen und Mayahandschriften ein sehr ausgeprägtes Mondattribut, während wir ihr unter den indogermanischen Gottheiten bei Vishnu, Hermes, Dionysos und einigen anderen begegnen.

[1]) Krause, Tuiskoland. S. 11. Vgl. a. S. 14, Abb. 17 u. 18.

[2]) Auch in der frühchristlichen Kirchenkunst wirken die alten Vorstellungen vielfach noch nach. So finden sich bei einem reich verzierten Sarkophag im christlichen Museum des Lateran in der Mitte in einer Muschel die Brustbilder der Beigesetzten (Springer, Handb. d. Kunstgesch. II, 10, Fig. 9). Das bedeutet offenbar: Wie die heilige Himmelskönigin, das Mondwesen, sich in ihrer Muschel zurückzieht, um dann zu neuem Leben zu erwachen, so auch die Dahingeschiedenen.

Endlich gehört in diese Gruppe von Mythen auch noch das weit verbreitete Schwanenjungfraumotiv, das allerdings ursprünglich wohl keinen eigentlichen Mond-, sondern einen Plejadenmythus darstellt[1]) und erst später auf den Mond übertragen worden ist. Die häufigste Fassung dieses in allen möglichen Varianten wiederkehrenden Mythos ist folgende: Eine Jungfrau erscheint am Meere, um dort zu baden. Sie legt ihr Gewand oder ihren Schleier ab (Varianten davon: Federkleid, Fischflossen, Fischschwanz, Grabstock usw.). Ein Held, der sich in sie verliebt, versteckt das Gewand, und sie kann nun nicht mehr zum Himmel zurück (Schwarzmond-Konjunktion). Sie heiraten sich und bekommen Kinder. Nach einiger Zeit aber findet die Frau ihr verstecktes Gewand (Neuer Mond), und mit dessen Hilfe gelingt ihr die Rückkehr. Ihr Gatte sucht sie auf einer Strahlenleiter nach dem Himmel zu verfolgen, verunglückt aber dabei in den meisten Sagen. Dieses Mythen-

Abb. 166. Indische Gottheit mit Wurfring (Blitzsymbol) und Muschel, also die auch im mexikanischen Kulturkreise so häufige Verschmelzung von Gewitter- und Mondgottheit.

Abb. 167. Goldene Schildkröte aus der Gegend von Lille. Eigene Sammlung.

motiv erscheint besonders häufig auf den Südseeinseln. In Amerika findet es sich bei den Eskimos, den Grönländern, bei den Micmac, auf den Antillen und in Spuren in Peru, in Afrika bei den Zulus, den Tschi, in Angola und auf Madagaskar, in Asien bei den Tarantschi, den Toboltataren, den Samojeden, in China, Japan und anderwärts[2]). Unter den indogermanischen Völkern endlich treffen wir es im Mahabhârata, wo Gangâ selbst das Schwanen-

[1]) So in einer Sage von Neuholland, in der der Held Wurrunah von 7 Mädchen durch den Schleierdiebstahl (Verstecken ihrer Grabstöcke) zwei in seine Gewalt bekommt. Es gelingt ihnen aber später, auf zwei schnell wachsenden Fichten zum Himmel zurückzukehren, wo sie von den fünf anderen Meamei, ihren Schwestern, empfangen werden. Dort kann man die sieben Schwestern noch sehen; es sind die Plejaden, die Schwarzen aber nennen sie Meamei (L. Frobenius, a. a. O. 311).

[2]) Frobenius, a. a. O. 304 ff.

mädchen ist, und in einer in den „arabischen Nächten" wiederkehrenden persischen Erzählung, in der der Held der Königstochter, während sie badet, ihr Gewand stiehlt und sie dann nach dem Lande Wak-Wak entführt. Bei den Griechen läßt der in Aphrodite verliebte Hermes deren Gewand, während sie badet, durch einen Adler wegtragen, und die Göttin muß ihm alles gewähren, um ihr Kleid zurückzuerhalten. In der germanischen Sage raubt Völundr den drei Walküren, die ihre Schwanenhemden abgelegt haben und am Strande des Sees ein schönes Linnen spinnen, ihr Gewand, und im russischen Märchen wird der schönen Basilia, während sie im See badet, ihr Gewand geraubt.

Die schnelle Zunahme der neuen Mondsichel führt außerdem auch noch bei zahlreichen Naturvölkern zum Mythus von dem schnell heran-

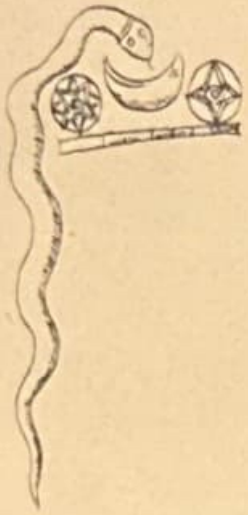


Abb. 168. Darstellung auf einem Grenzstein a. d. 3. Nabukudrossors I. (um 300 vor Chr.): Schlange aus der Mondsichel trinkend, daneben Venus u. Sonne. Nach Jeremias, A. T. A. O. S. 12.

Abb. 169. Mondbild der Haida-Indianer a. d. Nordwest-Küste Amerikas. Myth. Bibl. 8, 20, Abb. 1. Nilback, The Coast Indians of Southern Alaska and northern Brit. Columbia. Rep. of the Nat. Mus. 1888, S. 323 u. Taf. 52.

wachsenden Mondkinde, ein Zug, der gleichfalls in verschiedenen europäischen Göttermythen, namentlich bei Hermes, wiederkehrt.

Außer einem Tiergehörn gleicht die Mondsichel auch einem Trinkhorn oder einer Trinkschale, und überall wird daher der Mond als Behälter des himmlischen Götter- und Rauschtrankes, d. h. des befruchtenden Regens aufgefaßt (Abb. 168). Dazu gehören auch die weit verbreiteten Erzählungen von einem Mann mit einem Wassereimer im Monde. So berichtet eine Sage der Haida-Indianer an der Nordwestküste Amerikas, wie Koong, der Mond, einst den Mann Eethlinga entdeckt habe, als dieser seinen Eimer in den Bach tauchte, um Wasser zu schöpfen. Da schickte er seine Arme oder Strahlen herab und ergriff den Mann, der, um sich zu retten, sich an einem großen Solalbusch (Gaultheria Shallon) festhielt. Da aber der Mond mächtiger war als der Mann, zog er diesen mitsamt dem Eimer und dem Busch zu sich empor, wo er

noch heute bei klarem Wetter zu sehen ist (Abb. 169). Der Mann ist ein Freund des T'kul, des Windgeistes, und wenn dieser ihm ein Zeichen gibt, leert er seinen Eimer aus, so daß es auf der Erde regnet. Ganz ähnliche Sagen kehren auf der ganzen Erde und insbesondere auch bei uns wieder (Grimm, K. H. M.). Am schärfsten ausgeprägt und daher am leichtesten zu verfolgen ist die Verehrung des Unsterblichkeitstrankes bei den alten Mexikanern und den Indern, die uns in den Veden zahlreiche und ausführliche Berichte hinterlassen haben und bei denen der Mondgott, das Mondgetränk und die zu seiner Herstellung dienende Pflanze sogar denselben Namen, Soma, führen. Mit diesen Vorstellungen hängt auch noch die gleichfalls überall wiederkehrende Sage von einem Jung- oder Lebensbrunnen eng zusammen, undebenso kommen sie in der Gestalt der Gefäße zum Ausdruck, die entweder die Mondsichel selbst nachahmen (Abb. 168; 170) oder die theriomorph oder anthromorph gedachte Mondgottheit (s. u.). Diese Beziehungen der Gefäßform zum Mondkult treten uns auch noch bei zahlreichen mittelalterlichen Darstellungen entgegen, so namentlich bei einem der berühmten Hedwiggläser von Breslau, das zwei neben einem Pokale wappenartig gruppierte phantastische Tiere zeigt, zwischen deren Schwänzen sich ein stark stilisierter Baum erhebt; über dem Pokal sind Sonne, Mond und Sterne dargestellt (Schles. Vorz. N. F. VI, Taf. III).

Abb. 170. Mittelalterlicher Zeugdruck. Nach Forrer.

Auf der Auffassung des Mondes als Rauschtrankbehälter beruhen offenbar auch seine engen Beziehungen zur Biene und zum Honig, aus dem der berauschende Meth bereitet wurde. Nach Porphyrios (*περὶ τῶν ἐν Ὀδυσσείᾳ ἄντρων*) wurden nicht nur die Nymphen, sondern auch der Mond als Biene (*μέλισσα*) bezeichnet, und die Seelen der Toten kommen nach altem Aberglauben, so berichtet er weiter, in Gestalt von Bienen auf die Erde vom Monde, dem Totenreiche (vgl. S. 146). Da der Mond den Gipfel des Sternbildes Stier bilde, so hätten die Alten den Bienen den Namen *βουγενεῖς* gegeben und auch Dionysos (vgl. S. 160) habe, nachdem er — wie den in die dionysischen Mysterien Eingeweihten bekannt sei — als Stier zerrissen und als Biene wiedergeboren worden sei, den Namen *βουγενής* erhalten [1]). Entsprechend diesen Beziehungen zur Biene, denen wir in ganz ähnlicher Weise auch in den mexikanischen und Mayahandschriften begegnen [2]),

[1]) v. Spieß, a. a. O.

[2]) Seler, Zeitschr. f. Ethnol. 1910, 259 f.

bildete der Honig auch ein besonders wichtiges Opfer an alle ausgeprägten Mondgottheiten, und die Erinnerung daran hat sich bis heute in mancherlei Geburtsbräuchen, die ja auch sonst eng an den Mond und die als Geburtsgöttinnen fungierenden Mondgottheiten anknüpfen, erhalten [1]).

Eine starke mythenbildende Kraft mußten auch die Mondflecken ausüben. Meist stellt man sie sich als in den Mond versetzte Personen oder Tiere vor. Dazu gehören insbesondere der schon erwähnte Mann mit dem Wassereimer und die spinnenden Mondfrauen, die in den deutschen Märchen meist, weil sie Sonntags gearbeitet haben, dahin versetzt worden sind. Ein anderer, häufig wiederkehrender Mythus bildet der holzspaltende oder feuerbereitende Mondmann, der zugleich die Lichterscheinung des Mondes erklären soll.

Abb. 171. Photographie des Mondes von der Licksternwarte, Kalifornien (um 90° gedreht). Kunike, Amerikanische und Asiatische Mondbilder; Myth. Bibl. 8, 30, Abb. 3.

Von Tieren treten im Monde besonders zwei häufig auf, der Hase oder das Kaninchen und die Kröte. Einen Hasen im Monde kennt man in Südafrika, in Mexiko, Nordkalifornien, in Tibet, China, Japan, bei den Kalmücken, Griechen, Römern, Russen, Litauern usw. Im Sanskrit heißt der Mond çaçin „der mit Hasen versehene" oder çaçadhara, çaçabhrit „der den Hasen Tragende". Und im Pançatantra wohnen die Hasen an der Küste des Sees Çandrasara oder Mondsee, und ihr König Digayadatta (der Gott des Todes) hat die Mondscheibe zum Palast [2]). Die Entstehung dieser Vorstellung wird ohne weiteres klar, da die Mondflecken tatsächlich bisweilen die Gestalt eines Hasen zeigen (Abb. 171).

Kaum weniger verbreitet ist die Vorstellung von der Mondkröte, an deren Stelle auch nicht selten ein Frosch oder eine Eidechse, bisweilen auch eine Schildkröte erscheint. Aus der Form der Mondflecken läßt sich die Vorstellung jedenfalls nicht herleiten, sie wird uns aber ohne weiteres dadurch verständlich, daß die Kröte ein ausgeprägtes Unterweltstier darstellt und dadurch zum Mond als Beherrscher des Totenreichs in Beziehung tritt. Hase und Kröte bilden also neben den bereits obengenannten Tieren bei den Naturvölkern sehr häufig vorkommende Attribute der Mondgottheit, und auch bei zahlreichen indogermanischen Göttern werden wir sie wiederfinden.

Eine andere, gleichfalls sehr weit verbreitete Gruppe von Mythen bringt die Mondflecken mit dem Liebesleben des Mondes, d. h. mit der

[1]) M. Höfler, Organotherapie; Derselbe, Gebildbrote bei der Geburts-, Wochenbett- und Tauffeier. Über Mond als Geburtsgottheit vgl. a. S. 161.

[2]) Gubernatis S. 399.

Konjunktion in Verbindung, in der er sich mit der Sonne am Himmel begegnet (vgl. S. 127). Die häufigste Fassung ist die, daß der Mond nachts seine Schwester, bisweilen auch aus homosexuellen Trieben seinen Bruder, die Sonne, unerkannt besucht. Um festzustellen, wer der heimliche Besucher ist, beschmiert die Sonne ihre Hände mit Ruß oder Farbe und drückt sie dann auf dem Gesicht oder dem Gewande des Gastes ab (Motiv des Handabdrucks). Am Tage erkennt sie dann an den Flecken im Monde, wer bei ihr war. Eine eigentümliche Abwandelung dieses Mythos, dem wir besonders bei den Schiroki, Eskimos, Grönländern, in Südamerika, Ozeanien und bei den Toboltataren, in Spuren aber auch bei den indogermanischen Völkern

Abb. 172. Sonne, Morgenstern und Mond. Codex Borgia 71. Nach E. Seler, Zeitschr. f. Ethnol. 1907, S. 91, Fig. 11.

begegnen, findet sich bei den Lekwiltok Nordwestamerikas, wo der nächtliche Besucher ein Hund ist, also wiederum ein ausgeprägtes Mondtier.

Außer mit der Sonne begegnet sich der Mond auch mit dem Morgenstern. Nach der Konjunktion sehen wir die neue Mondsichel am Abendhimmel auftauchen. Während nun die gesamten Fixsterne sich immer in dem gleichen Abstande von Ost nach West um die Erde bewegen, bleibt der Mond täglich durchschnittlich um 13° 10′ 36″ hinter jenen zurück. Er wandert also am Himmel nach Osten, nach dem Aufgangspunkte der Sonne, wo er schließlich kurz vor Sonnenaufgang mit dem Morgenstern zusammentrifft. Auch diese Ostwanderung des Mondes und seine Begegnung mit dem Morgenstern hat zur Mythenbildung geführt, und im besonderen treffen wir im alten Mexiko derartige Mythen (Abb. 172) mit dem alten Regen- und Mondgott Quetzalouatl

verknüpft [1]). Bei den indogermanischen Völkern tritt uns dieses Motiv vor allem in einem lettischen Liedchen sehr deutlich entgegen. Es lautet (Rhesa-Kurschat Nr. 27):

Es nahm der Mond die Sonne,
Da war der erste Frühling.
Die Sonne stand schon früh auf,
Der Mond verbarg sich scheidend.
Der Mond wandelte einsam,
Gewann den Morgenstern lieb.
Darob ergrimmte Perkunas;
Zerhieb ihn mit dem Schwerte: „Ei,
Was verließest Du die Sonne?
Was gewannst Du den Morgenstern lieb?
Was wandelst Du einsam in der Nacht?"

Der neue Mond, der sich von der Sonne entfernt und seine Begegnung mit dem Morgenstern sind hier so klar gezeichnet, daß ich kein Wort darüber zu verlieren brauche.

Bei den Germanen findet sich das Motiv sehr deutlich in der Thor-Aurvandilmythe. Wenn Thor, ein Sohn der Jörd oder nach anderer Version der (Mondgöttin) Hludana gegen die Riesen auszieht, geht es nach Osten, denn im hohen Nordosten suchten die Nordländer Jotunheim, d. h. Riesenheim. „Auf seinem Wege von dort bringt er den Aurvandil mit, den er über die eisigen Elivágar trägt und dessen erfrorene Zehe er an den Himmel wirft: Das ist der leuchtende Morgenstern, der nach jenem Wesen Aurvandils tá (Aur.'s Zehe) heißt (Sn. E. I, 278). Aurvandil ist schon seinem Namen nach ein leuchtendes Sterngebilde (zu skr. usrâ „Morgenröte", lat. aurora; vgl. agl. eárendel „jubar")" (Mogk 360).

Auf dieser Begegnung des Mondes mit dem Morgenstern, die beide durch die Strahlen der aufgehenden Sonne zum Verschwinden gebracht werden, beruht offenbar auch die vielfache Verschmelzung beider, der wir sowohl im alten Mexiko wie namentlich in Babylonien begegnen, wo Istar bald als reine Mondgottheit, bald als Venus erscheint. Und die gleiche Verschmelzung treffen wir auch bei den Indogermanen, so besonders in der Gestalt der Aphrodite, die zwar vorwiegend lunare Züge trägt, aber doch vielfach auch wie ihre römische Schwestergottheit, die Venus, auf den Morgenstern hinweist.

Darstellungen dieser Verbindung des Mondes mit Sonne und Morgenstern finden sich nicht nur in der mittelalterlichen kirchlichen Kunst außerordentlich häufig (Abb. 173), sondern auch schon mehrfach in der steinzeitlichen Kunst

[1]) Seler, Zeitschr. f. Ethnol. 1907.

Mittel- und Westeuropas (Abb. 174), die ihrerseits genau den babylonischen Darstellungen entsprechen.

Noch eine weitere, sehr auffallende, freilich auch nur selten deutlich wahrnehmbare Erscheinung bildet der feine Lichtsaum, der sich von den beiden Enden der Mondsichel um den dunklen Teil des Mondes herumzieht, und der entweder den Eindruck eines Stirnbandes oder eines Ringes erweckt. Daher trägt der mexikanische Mondgott Tezcatlipoka als Brustschmuck einen Ring, und einem Ring oder Diadem begegnen wir auch bei zahlreichen indogermanischen Göttermythen, die zweifellos auf den Mond Bezug haben (*Φοίβη χρυσοστέφανος*, Hesiod. Theog. 136; *χρυσοστέφανος Ἀφροδίτη*, Sapho fr. 9; *Ἄρτεμις, Δη μήτηρ εὐστέφανος* usw.).

Endlich spielen in den Mondmythen auch gewisse, mit den Erscheinungen des Mondes zusammenhängende Zahlen eine große Rolle. Drei Tage bleibt der Mond zur Zeit der Konjunktion unsichtbar. Daher wird in vielen Mondmythen das Beilager von Sonne und Mond auf drei Nächte angegeben. 2×7 Tage umfassen die einzelnen Mondphasen (1. und letztes Viertel; Voll- und Neumond) und 3×9 Tage ist die Zahl der Tage des siderischen Monats. 12 Monate entsprechen einem Sonnenjahr, aber nicht ganz. Denn das Mondjahr zählt nur $12 \times 29^1/_2 = 354$ Tage, das Sonnenjahr dagegen 365, so daß es zur Ausgleichung des Mond- und Sonnenjahres der zeitweisen Einschiebung eines dreizehnten Monats bedarf. Alle diese Zahlen finden wir in den Mythen der Naturvölker wie der Indogermanen sehr häufig vertreten [1]).

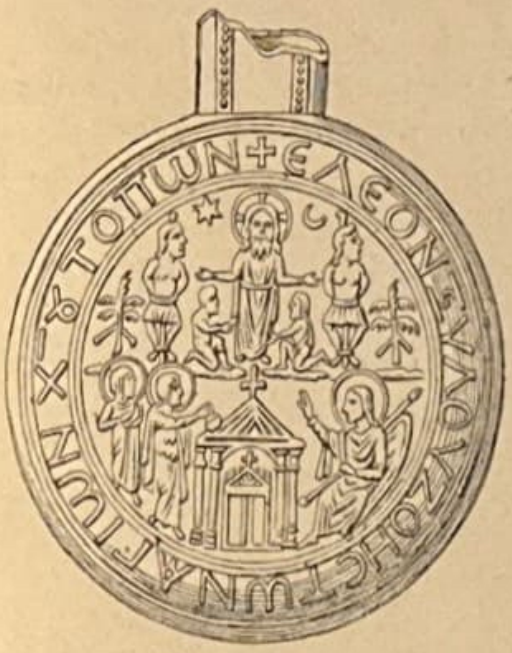


Abb. 173. Sonnenrad, Mond und Morgenstern auf einer Ölflasche von Monza.

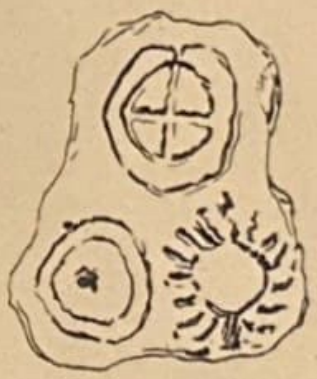


Abb. 174. Sonne, Mond und Venus auf einem Stein von West-Kilpatrick, Schottland. A. Bertrand, La Religion des Gaulois, S. 81, Abb. 4, 7.

[1]) Wilke, Die Zahl dreizehn im Glauben der Indogerm. Mannus X (Kossinna-Festschr.), S. 121 ff.

Sehen wir nun nach diesem allgemeinen Überblick zu, inwieweit sich diese verschiedenartigen Züge bei einzelnen Gottheiten der indogermanischen Sondervölker wiederfinden. Am schärfsten tritt dies bei den Indern hervor, und zwar zunächst bei der Gestalt des Soma. Sein wichtigstes Tier bildet die hörnertragende Antilope, auf der er auch vielfach reitend dargestellt wird (Abb. 175). Im Suryaliede tritt er als Freier der Sonne auf. Er enthält den himmlischen Somatrank; nimmt der Mond ab und verschwindet er endlich ganz, so ist der Göttertrank ausgetrunken. Aber er ist auch eine Totengottheit, und das südliche, halbmondförmige, den Mond repräsentierende Opferfeuer Daksina ist den Manen geweiht. Eine andere zweifellose Mondgottheit war ursprünglich, wie schon oben (S. 129) kurz angedeutet, auch Pushan. Als Schützer der Herden ist er ein Fruchtbarkeitsgott, als Seelenführer ein Todesgott. Sein Wagen ist nicht mit Rossen, sondern mit Ziegen bespannt. Auch er ist Geliebter der

Abb. 175. Soma; auf einer Antilope reitend. Samml. Guimet, Paris.

Abb. 176. Artemis mit Stierkopf, Hunden, Vögeln, Schlangen, Fisch und Hakenkreuzen; auf einer Vase von Theben, Böotien. Aus Wilke, Indien, Orient u. Europa, S. 143, Abb. 152a.

Sūryā. Als dritter Gott ist Yama zu nennen, der zwar im wesentlichen reiner Todesgott ist, daneben aber auch als Lebensbeschützer angerufen wird (Rigv. X 14, 14), also gleichfalls beide Hauptzüge der Mondgottheit in sich vereinigt. Seine Herolde und Boten sind die dunkelfarbig gestreiften vieräugigen gefräßigen Hunde (Rigv. X 14, 12—14), die Söhne der Saramā, die den Pfad zu Yama bewachen und den Frommen ungefährdet in seinen Hain eintreten lassen. An der Küste des Mondsees, des Sees Çandrasara wohnen auch die Hasen, deren König Vigayadatta (der Gott des Todes) die Mondscheibe zum Palast hat. Der Mond führt daher auch den Namen çaçin „der mit Hasen versehene" und çaçadhara, çaçabhrit „der den Hasen, tragende"[1]). Endlich zeigt auch noch Vishnu, wie wir oben gesehen haben, so zahlreiche lunare Züge, daß auch er ursprünglich eine Mondgottheit gebildet haben muß. Ebenso Brhaspatis, Sarasvati u. v. a.

[1]) Wilke, Indien, Orient u. Europa. S. 137.

Die wichtigste Mondgottheit der Griechen ist neben Selene, mit der zwar die griechische Phantasie zahlreiche poesievolle Liebesgeschichten verknüpft hat, die aber im Kulte nur eine geringe Rolle spielt, Artemis, die Zwillingsschwester des Sonnengottes Apollo, und mit ihm auf der Meeresinsel Delos geboren (Aufsteigen des Mondes auf dem Meere). Unter ihrer Obhut stehen Zeugung, Geburt und Erziehung des Menschen. Sie besorgt die Aufnährung der Kinder, weshalb zu Sparta an den Tithenidien, dem Ammenfeste, die Ammen ihre männlichen Pfleglinge in den Tempel der Korythallia brachten und saugende Ferkel opferten. Sie verleiht ihnen schlanken kräftigen Wuchs und Schönheit, wie sie selbst die Schönste ist. Sie knüpft das Band der Ehe und webt und spinnt den Lebensfaden. Auch für das Gedeihen der Früchte und Tiere sorgt sie. Bei den Inselbewohnern steigt sie aus dem Meere empor und wieder in dieses zurück und gebietet über Wind und Wetter und Ebbe und Flut (s. o. S. 152). Auf einem von Drachen gezogenen Wagen fährt sie vom Hyperboräerland durch die Lüfte über die Erde dahin (Diod. IV, 51). Als Führerin der durch die Luft dahinfahrenden Seelenschar, in die namentlich die bei ihrer Hochzeit verstorbenen Mädchen eingingen [1]), ist sie aber auch eine Todesgottheit und wird in dieser Eigenschaft öfter mit dem Halbmond auf dem Scheitel, der Fackel und lang herabwallendem Schleier dargestellt. Besonders aber spricht sich diese chthonische Seite in ihrer Eigenschaft als Bogen- und Jagdgöttin aus. Wie alle Todesgottheiten wird sie von Hunden begleitet (Abb. 176; 177). Ebenso gebietet sie über den Eber, durch den sie Orion vernichtet und den sie dem Ormus ins Land sendet. Als Mondgottheit gehört auch der Hirsch zu ihren Attributen, und sie selbst erscheint öfter mit einem Hirschgeweihe. Hirsche sind auch ihrem Wagen vorgespannt. Das Liebesmotiv von Sonne und Mond liegt in mehreren Mythen vor, besonders in der Erzählung vom Schäfer Endymion, ebenso in der Aktäon- und Orestessage.

Abb. 177. Die Mondgottheit mit dem Bogen in der Hand und von zwei Hunden begleitet auf dem Himmelsberge. Dahinter ein Hörneraltar. Gemme von Knossos.

Eine andere, anscheinend von thrakischen Stämmen übernommene Mondgottheit war Hekate, die Tochter des Titanen Persaios und der Asteria. Sie verlieh Fruchtbarkeit, Herdenreichtum und den Segen blühender Kinder, glückliche Seefahrt und beutereiche Jagd, Glück und Sieg im Krieg und in den Wettkämpfen, sowie Weisheit in den Volksversammlungen. Vorwiegend aber war sie eine Todesgottheit und wurde als solche gern mit der Fackel in der Hand, einem halbmondförmigen Stirnschmuck und begleitet

[1]) Rhode, Psyche II, S. 80.

von Hunden dargestellt. In der gleichen Eigenschaft war sie auch wie Artemis und Frau Holle Führerin der wilden Jagd, der nachts umherziehenden Seelenschar, in die alle die eingingen, die der Bestattung und der dabei nötigen Bräuche nicht teilhaftig geworden, oder die mit Gewalt ums Leben gebracht und vorzeitig gestorben waren. Der Zug brachte Begegnenden Unheil und Unglück [1]). Ihrer Unterwelts- und Mondnatur entsprechen endlich auch die ihr allmonatlich dargebrachten Opfer, die aus jungen Hunden, schwarzen Lämmern, Honig, Zwiebeln usw. bestanden.

Während Hekate hauptsächlich nur die chthonische Seite des Mondwesens vertritt, verkörpert sich in der schaumgeborenen Liebesgöttin Aphrodite, unter deren Fußtritten Kräuter emporschießen und in der die antike Kunst das Ideal der Schönheit vergöttert, fast ausschließlich seine lebengebende Kraft. Ihre lunare Natur kommt vor allem in den ihr heiligen Tieren zum Ausdruck, dem Bock, der Taube, dem Schwane, der Gans, dem Delphin, der Schildkröte, der Schnecke usw., alles Tiere, deren Beziehungen zum Monde sich uns nach dem früher Gesagten ohne weiteres ergeben.

Abb. 178. Darstellung auf der Exekiasschale: der Mondgott Dionysos in einem von sieben Delphinen begleiteten Nachen, aus dem ein Weinstock mit sieben Reben emporwächst.

Noch deutlicher tritt uns der lunare Ursprung bei dem gleich der Hekate von den Thrakern übernommenen Dionysos entgegen, in dem die beiden Seiten der Mondnatur in gleicher Weise vereinigt sind. Er ist ein wahrer Gott des Naturseges und führt als solcher das Symbol des Phallus. Und wie er den Boden durchfeuchtet und durch Regen üppige Blütenfülle schafft, so wird er auch wie der indische Soma zum Gott des himmlischen Rauschtrankes und in dieser Eigenschaft mit der Biene in Verbindung gebracht, in deren Gestalt er nach seiner Zerreißung bei seiner Wiedergeburt erscheint (vgl. S. 153). Auch gilt er als Erfinder des Pflugs (Diod. III, 64). Andererseits erweist er sich in den eleusinischen Mysterien und den Mythen und Mysterien der Orphiker als ein ausgesprochener Unterweltsgott. Sehr deutlich spricht sich seine lunare Natur auch in der mit ihm verknüpften Zerstückelungssage aus (Diod. III 62). Er fährt in einem von Löwen und Tigern gezogenen Wagen und in einem von 7 Delphinen begleiteten Schiffe, aus dem wie in anderen uns schon bekannten Mythen ein Baum, ein Weinstock mit 7 Reben

[1]) Dilthey, Rhein. Mus. Bd. 25, S. 321.

emporwächst. Von Tieren sind ihm namentlich der Stier, der Bock, das Reh und der Hase heilig, und auch die Schildkröte und der Hund treten zu ihm in Beziehung. (Millingen, Collect. Coghill, peintures, Rome 1817, Taf. 44.)

Als ausgeprägten Mondgott dürfen wir nach Steckes überzeugenden Darlegungen schließlich auch noch den listenreichen Götterboten Hermes betrachten, den freilich die herrschende Schule aus dem Seelenkult herleitet und der vielleicht aus einer Verschmelzung beider Vorstellungskreise hervorgegangen ist. (Vgl. auch S. 7, 25, 96, 146[1], 150, 152.)

Außer bei den genannten Göttern glaubt die Berliner mythologische Schule auch noch für zahlreiche andere griechische Gottheiten und Sagengestalten einen lunaren Ursprung annehmen zu dürfen, doch ist hier nicht der Ort, in eine Kritik dieser vielfach zu weit gehenden Anschauungen einzutreten[1]). Für unsere Zwecke genügt der Nachweis, daß von den Griechen der Mond als Gottheit personifiziert und verehrt worden ist.

Bei den Germanen wird die Verehrung des Mondes durch Cäsar (b. g. I 50) und die schon erwähnte Notiz des Abtes Aelfric ausdrücklich bezeugt, doch finden sich auch sonst noch mancherlei Spuren von einem solchen. Insbesondere zeigt außer dem alten Gewitter- und Bauerngotte Thor, dessen lunaren Einschlag wir schon oben (S. 116) kennen gelernt hatten, die in Mitteldeutschland von Brandenburg bis Nordfranken, westwärts bis zur Wetterau und zum Westerwald wohl bekannte Frau Holle alle Merkmale einer alten Mondgottheit. Sie ist gegen die Menschen meist freundlich und hilfreich, bringt dem Lande Fruchtbarkeit, erscheint zur Mittagszeit als schöne weiße Frau, fährt in einem Bocksgespann, badet und verschwindet in der Flut, trägt besondere Sorge für den Flachsbau und das Spinnen und wird wie die auf den Jupitergigantensäulen öfter dargestellte Minerva selbst als Spinnerin gedacht. Andererseits gehört sie wie die griechische Hekate und Artemis und die römische Diana zum wütenden Heere und zeigt auch sonst noch mancherlei Züge einer Totengottheit, so wenn sie bisweilen von Hunden begleitet wird oder wie in der oben erwähnten Leipziger Sage mit einem Beile oder einer Hacke auftritt. Auch die bei ausgesprochenen Mondgottheiten öfter vorkommende herausgestreckte Zunge (s. Abb. 25—28) findet sich bei der Frau Holle in mehreren Sagen der Leipziger Gegend wieder. Allerdings tritt ihr Name erst im späteren Mittelalter auf und er hängt zweifellos mit der alten Hludana zusammen.

Das hindert aber nicht anzunehmen, daß in ihrer Gestalt verschiedene Wesen zusammengeflossen sind, und eines davon ist eben ein altes Mond-

[1]) Einen sicher lunaren Ursprung möchte ich für den Heilgott Asklepios und namentlich die Geburtsgöttin Eileithyia und die mit ihr identische Gottheit, die Iphigeneia annehmen, bei der fast alle Merkmale einer Mondgottheit klar hervortreten. (Vgl. auch Köchly, Iphig. in Taurien[3], Einl. S. 15 ff.) Ebenso war auch die ägyptische Mondgöttin Isis die wichtigste Heilkünstlerin (Diod. I, 25) und Geburtsgottheit.

numen. Ebenso weisen die in einem Katzengespann fahrende nordische Freia und Frigg, deren Spinnrocken die Gürtelsterne des Orion bilden, mancherlei Mondzüge auf, wenn auch in der Zeit, aus der wir diese Gottheiten kennen, ihre ursprüngliche Bedeutung längst in Vergessenheit geraten sein mochte. Auf diese Frigg-Holda wird man mit F. Hertlein jedenfalls auch die auf den Jupitergigantensäulen mehrfach an Stelle der Minerva auftretende Fortuna zu beziehen haben, die, wie Hertlein vermutet, vielleicht geradezu eine wörtliche Übersetzung von Holda ist.

Für eine weitere Mondgottheit halte ich endlich auch noch die von Tacitus erwähnte und von ihm ausdrücklich mit der ägyptischen Isis identifizierte Isis, die man schon immer mit der auf Bildsteinen öfter dargestellten friesischen Nehalennia gleichgesetzt hat. Ihre Attribute sind die Schale mit Früchten, die Barke und der Hund, also ganz ausgeprägte Mondattribute (Abb. 179).

Abb. 179. Altar der Nehalennia.

Abb. 180. Platte eines goldenen Siegelringes aus der Burg von Mykenä.

Schließlich wird uns auch von den Slawen und Litauern über eine Verehrung des Mondes berichtet.

Diese zahlreichen Zeugnisse zeigen meines Erachtens zur Genüge, daß das indogermanische Urvolk wie eine Sonnen- so auch eine Mondgottheit gekannt und verehrt haben muß, und es fragt sich daher nur noch, ob sich diese Annahme auch durch archäologische Tatsachen bestätigen läßt. Dies ist, wie wir sehen werden, in der Tat der Fall.

Aus dem ägäisch-mykenischen Formenkreise liegen zunächst mehrere Darstellungen von einer weiblichen Gottheit vor, die durch einen daneben befindlichen Baum als Fruchtbarkeitsgöttin gekennzeichnet wird, außerdem aber auch noch mancherlei andere ausgeprägte Mondattribute aufweist. Besonders bezeichnend in dieser Hinsicht ist eine Platte von einem Goldringe von Mykenä, auf der die Göttin unter einem Fruchtbaum sitzend und

spinnend dargestellt ist und außerdem noch ein Doppelbeil, eine Sonne und eine Mondsichel erscheinen (Abb. 180). Die zwei Kinder sollen wohl gleichfalls die weibliche Fruchtbarkeit versinnbildlichen, während die zwei vor der Göttin stehenden weiblichen Figuren offenbar Adorantinnen bedeuten. Die 7 Rinderschädel sind augenscheinlich als Opfergaben aufzufassen. Eine andere, schon früher (S. 147) erwähnte Darstellung zeigt uns eine Göttin in einem Boote, aus dem sich wiederum ein Fruchtbaum erhebt (Abb. 181).

Abb. 181. Ringplatte von Mochlos. v. Lichtenberg, Ag. Kult. S. 125, Abb. 76.

Abb. 182. Zylinder aus dem Schatz von Curium, Cypern; Cesnola-Stern, Cypern, Taf. LXXVI, 13.

Diese Darstellung entspricht vollständig der gleichfalls schon erwähnten Darstellung des Mondgottes Dionysos, der ebenfalls in einem Boote sitzt, aus dem ganz ähnlich wie bei jener ein Weinstock mit 7 Reben emporwächst. Das Boot wird von 7 Delphinen begleitet. Endlich gehört hierzu noch eine Darstellung auf einem kretischen Siegelabdruck, die uns ein Segelboot und beiderseits vom

Abb. 183. Goldring von Mykenä; Lagrange, La Crète ancienne.

Abb. 184. Gemme von Kreta. Mannusbibl. 10, 154, Abb. 160b.

oberen Teil des Mastes etwas einwärts vom Vorder- und Hintersteven eine Mondsichel zeigt[1]). Der Mast läuft scheinbar in eine Kugel aus, so daß er fast den Eindruck einer Menschenfigur erweckt. Auf anderen Gemmen wieder findet sich in Verbindung mit einer Mondsichel ein Baum, an dem zwei wappenartig dargestellte Ziegen nagen (Abb. 182); die Figur über den Hörnern der linken Ziege bedeutet wahrscheinlich eine Schnecke mit ihren hörnchenartigen Fühlern. Oder der von einer Mondsichel begleitete Baum wächst aus einem altarartigen Aufbau heraus, vor dem eine Adorantin steht (Abb. 183, 184).

[1]) Zimmen, Die kret.-myk. Kultur. S. 117, Abb. 110b.

Als besonders wichtige Attribute hatten wir oben das Beil und das Rind kennen gelernt, an dessen Stelle auch häufig als pars pro toto der Kopf oder die Hörner treten, die dann noch weiter stilisiert werden. Solche Horndarstellungen kommen ziemlich häufig vor und erscheinen namentlich auch öfter in den Megalithgräbern der Bretagne, doch kann man mit ihnen allein nicht viel anfangen, da sie sich nicht ausschließlich auf eine Mondgottheit beziehen müssen. Zweifellos zu einer solchen gehört dagegen die Verbindung der Rinderhörner mit dem Doppelbeil, der wir wiederum sehr häufig im ägäisch-mykenischen Formenkreise begegnen (Abb. 185; 186). Aber auch diese Verbindung hat ihre Vorläufer schon in den neolithischen Megalithgräbern

Abb. 185. Goldplatte aus einem Grabe von Mykenä. Nach Schliemann, Mykenä, S. 298, Fig. 329.

Abb. 187. Skulptierte Platte vom Manéer-Hroëk bei Lokmariaker; Wilke, Mannusbibl. Nr. 10, S. 127, Abb. 139d.

Abb. 186. Zeichnung auf einem Vasenfragmente von Cypern. Nach Sal. Reinach, La Crète avant l'histoire; Anthrop. 1902, S. 25, Fig. 19.

der Bretagne, nur sind hier beide Attribute noch nicht zu einem einheitlichen Symbol verschmolzen, sondern getrennt dargestellt (Abb. 187). Diese Form der Darstellung ist offenbar gegenüber der wirklichen Vereinigung die einfachere und darf schon aus diesem Grunde für älter gelten, als die komplizierten Darstellungen des Orientes. Denn es wäre doch höchst unwahrscheinlich, daß bei etwaigem orientalischen Ursprunge dieser Verbindung nach ihrer Ankunft im Westen Europas die beiden Einzelsymbole nun plötzlich auseinandergerissen worden sein sollten, während es umgekehrt durchaus einleuchtet, daß man die beiden Bilder zunächst nur neben- oder übereinander zeichnete und sie dann später, sei es im Orient selbst oder auf dem Wege dahin

zu einem Ganzen verknüpfte. Dies wird ja auch durch die chronologischen Tatsachen bestätigt, da die bretonischen Darstellungen sicher noch weit in die erste Hälfte des 3. Jahrtausend zurückreichen, während die ägäischen Darstellungen kaum über die ersten Abschnitte des Middle Minoan, d. h. über das Jahr 2000 v. Chr. zurückgehen.

Aus dem Hörnerpaare entwickeln sich, wie namentlich die Darstellung auf einem Gefäßfragmente von Cypern (Abb. 186) deutlich erkennen läßt, die eigentümlichen Mondbilder, die gleichfalls bisweilen noch die Doppelaxt tragen. Doch entartet diese allmählich und schrumpft schließlich zu einem einfachen kegelförmigen Beilträger zusammen, wie wir es bei mehreren Bleiplatten von Pina bei Montuire auf Malaca und andererseits auf Kreta und in Indien sehen (Abb. 188). Auch diese Mondbilder treten in Südwesteuropa schon sehr früh auf und erscheinen namentlich ziemlich häufig in den kupferzeitlichen Gräbern von Anghelu Ruju, wo sie zweifellos die Mondgöttin in ihrer Eigenschaft als Todesgottheit versinnbildlichen (Abb. 189). Besonders bemerkenswert ist die Verwendung solcher Mondhörner zu Altären, denen wir wiederum besonders häufig im ägäisch-mykenischen Formenkreise, hier bald in Verbindung mit Tauben, bald in Verbindung mit einem Baum oder mit einer bogentragenden, auf einer

Abb. 188. a Bleiplatte von Pina bei Montuire Malaca, b Konsekrationshorn von Kreta.

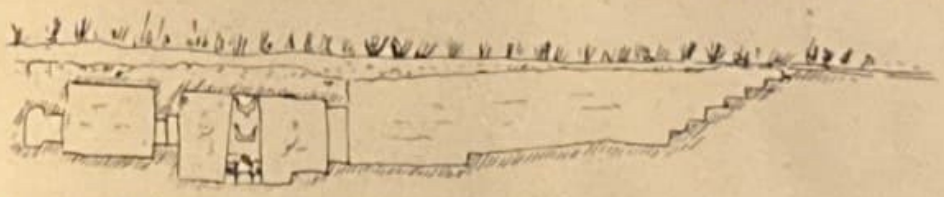


Abb. 189. Längsschnitt des Grabes Nr. XX bis von Anghelu Ruju. In der Mitte der Grabkammer ein stilisierter Rinderkopf und ein Mondbild.

Berge (Himmelssymbol) stehenden Göttin, (Abb. 177; 190) bald auch als Originalen in den Königspalästen, begegnen (Abb. 191). Im westlichen Mittelmeerbecken ist ein ganz gleichartiger Hörneraltar in der großen Station von El Oficio, Prov. Almeria in Spanien, zum Vorschein gekommen, die zeitlich der El Argarstufe angehört, also etwa in den Beginn des dritten Viertels des 3. Jahrtausend v. Chr. fällt (Abb. 192). Über solche Hörneraltäre liegen übrigens auch noch mehrfach schriftliche Zeugnisse vor, so

namentlich im Hymnos auf Apollo von Kallimachos, nach dem der jugendliche Gott seinen ersten Altar auf seiner Geburtsinsel Delos aus Rinder- oder Ziegenhörnern errichtete, die ihm seine um wenige Stunden ältere

Abb. 190. Hörneraltar mit Tauben; Goldplatte aus einem Grabe von Mykenä.

Abb. 191. Hörneraltar von Knossos, Kreta. Nach Lagrange, La Crète ancienne, S. 83, Fig. 62.

Zwillingsschwester, die Mondgöttin Artemis, auf der Jagd im bewaldeten Kynthos erbeutet hatte.

Außer dem Rinde hatten wir oben als besonders wichtige Tier-Attribute der Mondgottheit die Ziege und sonstige hörnertragende Tiere, ferner den

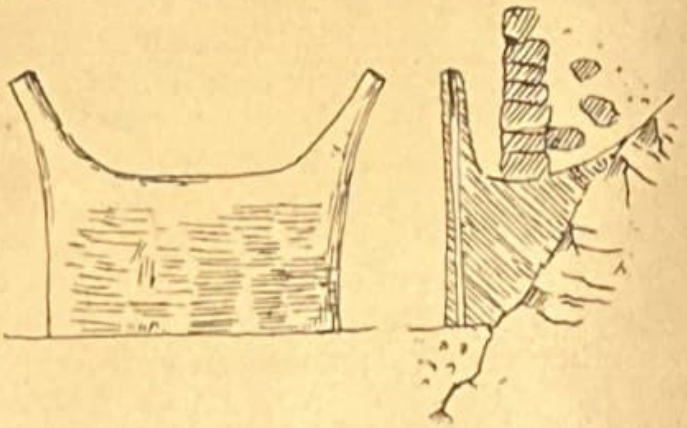


Abb. 192. Hörneraltar von El Oficio, Prov. Almeria. Nach Siret, L'Espagne préhist. S. 70, Fig. 288.

Eber, den Hund, den Hasen, die verschiedenen Wasservögel und Fische, die Schlange, Kröte, Eidechse, Schnecke und Schildkröte kennen gelernt. Für alle diese Tiere liegen aus den vorgeschichtlichen Gräbern und Siedelungen der verschiedensten Perioden teils in Gestalt von Nachbildungen, teils als Opferreste

zahlreiche Zeugnisse vor, und wenn auch in vielen Fällen nicht zu entscheiden ist, inwieweit derartige Vorkommnisse in rein totemistischen oder animistischen Anschauungen wurzeln oder auf andere Gottheiten, namentlich die mütterliche Erde und die Sonne zu beziehen sind, so bleiben doch immer noch genug übrig, wo entweder der Zusammenhang mit anderen Mondattributen, wie dem Beil (Abb. 193) usw., oder die besondere Tierform die Beziehung zur Mondgottheit in höchstem Grade wahrscheinlich macht (Abb. 194). Dies gilt namentlich vom Hasen und der Schildkröte.

Die Verknüpfung des Hasen mit dem Monde ergibt sich, wie wir oben gesehen haben (S. 154), ohne weiteres aus der Ähnlichkeit der Mondflecken mit Kaninchen, und wo wir dem Hasen oder dem Kaninchen bei Naturvölkern begegnen, sind sie daher auch stets mit Mondmythen und Monddarstellungen verknüpft (Abb. 195)[1]. Auch für die zahlreichen Hasendarstellungen aus dem vorgeschichtlichen Mitteleuropa werden wir daher von vornherein diese Be-

Abb. 193. Hirschfigur auf einem beilförmigen Amulett von Alvão, Portugal.

Abb. 194. Gemme von Daphio.

Abb. 195. Das Kaninchen im Monde. Nach einem japanischen Holzschnitt. Kunike, Amerikan. u. Asiat. Mondbilder. Myth. Bibl. 8, S. 33, Abb. 4.

ziehungen voraussetzen dürfen. Besonders deutlich spricht sich dies bei dem Bildwerk auf der Bronzekanne von Grächwil (Abb. 196) und bei einem hallstattzeitlichen offenen Armringe von Adamsberg bei Hof in Krain aus, der auf der einen Seite in einen Hasenkopf, auf der anderen in einen Widderkopf, also ein sehr ausgeprägtes Mondsymbol, endet[2]. Ein getreues Gegenstück dazu stellt ein Armring von Rovische, Bez. Gurkfeld, dar, der gleichfalls in einen Hasen- und einen Widderkopf ausläuft[3]. Ein anderes, sehr kennzeichnendes Stück bildet eine nach O. Menghin[4] steinzeitliche Steinaxt mit angefangener Durchbohrung und der Darstellung eines merkwürdigen grinsenden Gesichtes, das Chierici für das eines Hasen hält[5]. Hier erscheint also der Mondhase in unmittelbarem Zusammenhange mit einem zweiten wich-

[1]) Wilke, Ind., Or. u. Eur. S. 137 ff.
[2]) Hörnes, U. d. K. S. 590.
[3]) W. Präh. Zeitschr. II, S. 117.
[4]) O. Menghin, Archäologie der jüngeren Steinzeit Tirols. S. 81.
[5]) Chierici, Bull. di Pal. It. VII, Taf. II, 5.

tigen Mondattribut, der Axt. Ja, die deutliche Zeichnung eines Hasen fand sich sogar schon auf einer Hacke aus Hirschgeweih in der Lindenthaler Höhle bei Gera (Abb. 197).

Darstellungen von Schildkröten, deren Beziehungen zum Mondkult nach dem früher Gesagten auf den Mondphasen beruhen, kommen öfter in den Lausitzer und hallstattzeitlichen Gräberfeldern, teils in Gestalt von

Abb. 196. Bildwerk auf dem Bronzegefäß v. Grächwil bei Meikirch, Kanton Bern. J. Heierli, Urgesch. d. Schweiz, Taf. S. 373.

Klappern, teils als Gefäße mit Rückenöffnung (Lampen) vor[1]). Außerdem fanden sich zahlreiche Schildkrötenreste in Gräbern der Tripoljekultur und in der Merseburger Gegend, ein Rückenpanzer neben sonstigen Beigaben in einem Hockergrab der Rössener Kultur von Thüritzberg, Kr. Osterburg i. Altmark[2]). Und ein Anhänger aus Schildkrot ist neben zahlreichen sonstigen

[1]) Wilke, Mannus IX, S. 30; Lienau, Mannus X.

[2]) Beitrag zur Geschichte der Landes- und Volkskunde der Altmark. Bd. IV, H. 6, S. 335f., Abb. 3.

Resten von Schildkrötenschalen in dem Pfahlbau von Litzelstetten im Bodensee zum Vorschein gekommen [1]).

Auch die oben erörterten Beziehungen des Mondes zum Leben und Jugend verleihenden Himmelstranke (einem mythischen Bilde des Fruchtbarkeit spendenden Regens), die auf der Ähnlichkeit der Mondsichel mit einem Trinkhorn oder einer Schale beruhen, haben in der vorgeschichtlichen Kunst vielfach ihren Ausdruck gefunden. Hierzu gehört zunächst ein öfter vorkommendes Schema, das zuerst im ägäisch-mykenischen Formenkreise erscheint: Eine Schale mit Mondhorn oder Mondsichel, aus der ein dreizweigiger Baum emporwächst, daneben zwei wasserschöpfende Wesen (Abb. 198). Dieses Schema hat sich in der Volkskunst bis weit ins Mittelalter, ja selbst bis in die Neuzeit erhalten (Abb. 170). Man denkt dabei unwillkürlich an den Haomabaum, der nach der iranischen Vorstellung aus der Wunderquelle Ardwi Sura emporwächst. Allerdings ist die Vorstellung von diesem unmittelbar dem Monde entsprechenden Haoma- (Soma-) Baume mit dem den Himmel versinnbildlichenden, gleichfalls aus einer Quelle oder einer Schale — dem Himmelsozean entsprechend — emporwachsenden Himmelsbaum vielfach verschmolzen, so daß bei Darstellungen nicht immer deutlich erkennbar ist, welche von beiden Vorstellungen vorliegt. In den hier angeführten Beispielen aber läßt die Mondsichelform des Gefäßes wohl keinen Zweifel aufkommen.

Abb. 197. Knochengravierung aus der Lindentaler Höhle bei Gera; 1/1. Korr.-Bl. des allgem. ärztl. Ver. v. Thüringen 1910, Nr. 2.

In noch anderer Weise kommt die Verehrung des himmlischen Götter- und Rauschtrankes, wie wir oben gesehen haben, in den Gefäßformen zum Ausdruck, über die namentlich v. Spieß in seiner oben angeführten Arbeit ausführlich gehandelt hat. Hierzu gehören vor allem Gefäße in Gestalt von Tieren, die als Attribute der Mondgottheit zu gelten haben. So zunächst die hörnertragenden Vögel, die sowohl als Aufhängegefäße wie an den schon früher erwähnten Kesselwagen erscheinen und deren Hörner deutlich

Abb. 198. Achat von Vaphio. Wilke, Mannusbibl. Nr. 10, S. 154, Abb. 160c.

[1]) Beilage zum Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Nr. 8, XXX. Jg., S. 235.

genug auf ihre Beziehungen zum Mond hinweisen [1]). Im Rigveda (I 164, 62) ist der Himmelsvogel wie bei vielen Naturvölkern „der Regenbringer, der Flutenreiche, der als Soma in die Kräuter eingeht (Atharv. X 8, 10), also der Mond, der auch nach iranischer Vorstellung von Jašt VII, 4 durch seine Wärme den Pflanzenwuchs hervorruft" [2]). Derartige Vogelgefäße, doch ohne Hörner, treten außer in Negadah [3]) schon in dem spätsteinzeitlichen Gräberfeld von Jortan Kalembo [4]) und dann wieder in frühbronzezeitlichen Dolmen von Persien [5]), später auch häufig im Lausitzer Formenkreise auf. Ja, die Vorstellung ist sogar in die christliche Kunst übergegangen, in der die Taube (s. o. S. 147) mit Vorliebe als Hostienbehälter (Unsterblichkeitsspeise) oder als Aquamanile verwendet wird.

Gefäße in Kuhgestalt kenne ich aus steinzeitlichen Stationen Portugals [6]) und Spaniens [7]), im Orient namentlich aus Troja [8]). Ziegengestaltige Gefäße erscheinen im Kaukasus und in späterer Zeit, offenbar auf europäische Vorbilder zurückgehend, in der chinesischen Kunst und schließlich auch noch

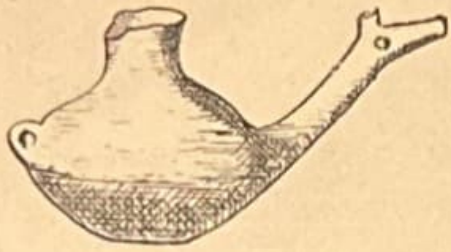


Abb. 199. Vogelgefäß von Djönú, Persien.

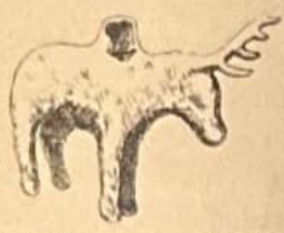


Abb. 200. Hirschgefäß aus Bleisilber aus einem Grabe von Mykenä.

recht häufig in der huzulischen Bauernkunst. Auch sei hier eines eigentümlichen Brauches gedacht, der sich in Niederösterreich noch bis ins vorige Jahrhundert erhalten hat. Dort verfertigte man zur Zeit der Weinlese kleine Gestelle aus Holz, auf die man Weintrauben so aufhängte, daß das Ganze das Aussehen einer Geiß bekam, die bei festlichen Gelegenheiten, z. B. an Brautpaare, verschenkt wurde. Hier ist also die Ziege im wahrsten Sinne des Wortes Rauschtrankbehälter. Gefäße in Form eines Hirsches, der auch in den Mythen

---

[1]) Gehörnt wird auch Soma (Rigv. IX, 15, 4) und Indra als Somaspender bezeichnet, und als Vogel erscheint er in Rigv. IX, 97, 33: „Ein himmlischer Vogel blickst du herab o Soma! Dringe ein, o Indra, in die Somakufe".

[2]) v. Spieß, a. a. O., S. 21. Derartige Gefäße haben jedenfalls als Regenzauber eine große Rolle gespielt. Vgl. o. S. 8.

[3]) Morgan, 1897.

[4]) Mus. f. Völkerk. Berlin.

[5]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 39, Abb. 48c.

[6]) Wilke, Südwesteur. Megalithkultur. S. 80.

[7]) Siret, Orientaux et Occidentaux. Rev. 9. sc. 1906, S. 576.

[8]) Schliemann, Troja. S. 156.

mehrfach als Rauschtrankbringer oder -Spender auftritt, kennen wir aus dem mykenischen Formenkreise, aus dem Kaukasus und aus Etrurien (Abb. 200). Auch dieses Motiv ist in die christliche Kunst übergegangen und wahrscheinlich hängen auch, wie v. Spieß gezeigt hat, die häufigen Hirschdarstellungen auf unsern alten Bauernkrügen damit zusammen. Eine weitere Form bilden

Abb. 201. Vasenkopf in Gestalt eines Ebers a. d. II. Stadt Troja; Schliemann, Troja, S. 153, Nr. 61.

Abb. 202. Gefäßfragment mit Darstellung eines Schweinskopfes aus einem Barrow der Nilgeri, Indien. Brit. Museum.

die Gefäße mit einem Schweinskopfe, für die ich Beispiele aus Troja und Indien anführen kann (Abb. 201; 202), und namentlich die fischgestaltigen Gefäße. Der Fisch erscheint ja auch in den Mythen in Verbindung mit der den Rauschtrank liefernden Somapflanze. Nach dem Khorda-Avesta befindet sich inmitten des Sees Vorukaša der weiße Homa, der meist als Baum, mitunter aber

Abb. 203. Kultgefäße aus einer unterirdischen Kammer in der Westwand der Huaca de la Luna bei Moche, unweit Trujillo, Peru. Z. f. E. 1912, S. 223, Abb. 15.

auch wie der indische Soma (s. o. S. 170, Fußnote 1) als Vogel gedacht ist. Ihn bewacht der scharf sehende Fisch Kharo-Maçyo oder neun ihn umkreisende Karfische vor den Angriffen der Schildkröte. Gefäße in Fischform finden sich, außer in Negadah, in Cypern und Etrurien und dann gleichfalls wieder als Reliquiare in der kirchlichen Kunst. Aus dem soeben erwähnten iranischen Mythos ergibt sich auch noch die Schildkröte als Träger des Rauschtrankes.

In diesem Sinne werden daher gewiß auch die oben erwähnten Lausitzer Gefäße von Schildkrötenform gedeutet werden müssen.

Rauschtrankbehälter sakraler Bedeutung sind schließlich wohl auch noch wie die nahe verwandten, mit allerhand Mondsymbolen verzierten Gefäße aus der Huaca de la Luna bei Moche in Peru, einem alten Mondheiligtum (Abb. 203), die gleichfalls mit lunaren Symbolen verzierten troischen Gesichtsvasen und, wenigstens teilweise, die gefäßtragenden Frauen, für die ich als Beispiel aus älterer Zeit je ein Gefäß von Troja und Persien und aus paläolithischer Zeit die Frau mit mondsichelförmigem Trinkhorn von Laussel anführe [1]), namentlich aber die stiefel- und hufförmigen Gefäße. In der Klaue eines Rindes verwahrte Epimenides die nie versagende Wunderspeise der Nymphen [2]). In der litauischen Sage braut Uhsing Bier in der Fußspur

Abb. 204 und 205. Gesichts-Vasen von Troja mit Kreuz und Hakenkreuz. Nach v. Lichtenberg: Ägäische Kultur. (Quelle und Meyer in Leipzig.)

Abb. 206. Gefäßtragende Figur von Troja, II.—V. Ansiedelung. Schliemann-Sammlung, Mus. f. Völkerk., Berlin, Nr. 1756.

eines Rößleins. Die Açvinen lassen 1000 Tonnen sura (Rigv. I 116, 7) oder madhu (I 117, 6) dem Hufe des Rosses entquellen [3]). An des (Mondgottes)

[1]) Ich habe früher (Mannus VII, S. 16) das Horn lediglich als Apotropaion aufgefaßt, möchte aber heute in ihm ein wirkliches Trinkhorn erblicken. Da die Bereitung alkoholischer Getränke den meisten Naturvölkern bekannt ist, so hindert uns nichts, diese Kenntnis auch schon für das in seiner materiellen Kultur so hochentwickelte Solutréen vorauszusetzen.

[2]) Diogen. L, I, 144.

[3]) Eine ganz ähnliche Sage findet sich auch bei den schon mehrfach erwähnten Huichol-Indianern. Danach ist der Peyote, der ganz dem altmexikanischen Pulque entspricht und wie dieser nur an ganz bestimmten Festen bereitet wird, aus den Fußspuren eines Zauberhirsches oder einer Gottheit in Hirschgestalt entstanden. Beim Peyotetanz haben die Tänzer, Männer und Frauen, geschnitzte und bemalte Bambusstöcke in der Hand, die eine bestimmte Schlangenart repräsentieren sollen, die Männer außerdem einen Hirschschwanz (W. A. M. 1901, 142). Auch an die angeblich durch Hufschlag des Pegasus entstandene berühmte Hippokrene unweit Askra und die kaum weniger bekannte Peirene von Akrokorinth, die gleichfalls durch Hufschlag des Pegasus entstanden, nach einer anderen Sage freilich ein Geschenk des Flußgottes Asopus an Sisyphos sein soll, kann hier erinnert werden. Und ähnliche Sagen haben sich auch in Deutschland erhalten. So soll einst auf dem Odenberg in Hessen,

Abb. 207. Frau mit Trinkhorn und verhülltem Gesichte von Laussel.

Vishnu höchster Stapfe ist des Metes Born (Rigv. I 154). Ein pferdehufförmiges Kultgefäß mit Namen Kapāla erwähnt Caland in „Altindische

an dessen Fuße sich der Ort Gudensberg ausbreitet, der schneeweiße Schimmel Kaiser Karls mit dem Huf auf den Boden gestampft und aus dem Felsen so eine Quelle hervorgerufen haben, die das dem Verschmachten nahe Heer gerettet habe. Der Stein mit dem Hufstritt ist in die Gudensberger Kirchhofsmauer eingesetzt und noch heute zu sehen.

Zauberei" S. XIII, und indische Gefäße in Gestalt eines menschlichen Fußes kenne ich in der Sammlung Guimet in Paris. In Mitteleuropa erscheinen derartige Gefäße ziemlich häufig im Lausitzer Formenkreise, und in der Sammlung des Herrn Palliardi in Budweis findet sich sogar ein Stück aus einer noch rein neolithischen Siedelung in Mähren. Ebenso erscheinen Stiefelgefäße mehrfach im Kreis mit bemalter Keramik (Abb. 208; 209).

Aber nicht nur zahlreiche auf die Mondgottheit hinweisende kultische Gegenstände lassen sich nachweisen, sondern wir besitzen aus den Frühperioden auch eine Reihe figürlicher Darstellungen, die wir mit gutem Grunde als Mondgottheit auffassen können. Schon oben war von den zahlreichen weiblichen Marmor- und Tonfiguren des donauländischen Formenkreises die Rede, die wir als mütterliche Gottheit schlechthin bezeichnet haben. Diese mütterliche Gottheit kann natürlich ebensogut wie auf die Mutter Erde auf die ihr in jeder

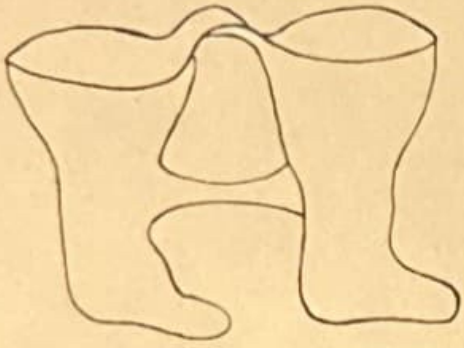


Abb. 208. Stiefelgefäß a. e. Siedlg. m. Gefäßmalerei v. Schipenitz, Ger.-Bez. Kolzmann, Bukowina; K. K. Hist. Hof-Mus. Wien.

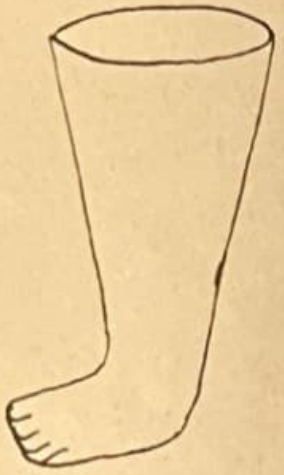


Abb. 209. Miniaturgefäß a. e. Siedlung m. Spiral-Mäanderker. in Mähren; ca. 1/1. Sammlung Palliardi.

Richtung entsprechende Mondgottheit bezogen werden und eine Entscheidung wird oft unmöglich sein. Mit Sicherheit als Mondgottheit können wir jedenfalls die öfter vorkommenden weiblichen Sitzfiguren mit Kind, die oft auch noch eine Spiralvulva aufweisen, auffassen, da genau das gleiche Schema, das später auch auf die christliche Himmelskönigin übergegangen ist, auch noch bei der indischen Himmelsgottheit und namentlich der ägyptischen Hathor und der sumerisch-babylonischen Ištar, also ganz ausgeprägten Mondgottheiten, wiederkehrt (Abb. 226—230). Als Mondgottheit dürfen wir ferner die von mir schon mehrfach besprochene Tonfigur von Kličevac in Serbien betrachten, die auf der Brust einen dreizehn- und darunter zwei zwölfstrahlige Sterne aufweist und damit deutlich den Zusammenhang mit dem Mondkalender dartut. (Abb. 211). Auch die in einen Ziegen- oder Widderkopf auslaufenden menschlichen Tonköpfe, wie sie beispielsweise die große Höhensiedelung mit Spiral-

Mäanderkeramik von Gradac bei Zlokučan im Morawatale in Nordserbien in mehreren Exemplaren geliefert hat[1]), sind gewiß als Mondgottheiten anzusehen. Aus den Dolmen von Alvão in Portugal liegen ferner mehrere höchst eigentümliche rohe Steinskulpturen vor, die oben einen Frauenkopf mit Brust, unten einen Fischkopf oder eine andere Tierfigur darstellen (Abb. 212). Eine gewisse Verwandtschaft damit zeigt eine Silexfigur von Wolosowo in Rußland, deren oberer Teil gleichfalls eine weibliche Figur darstellt, während der untere in einen Fischschwanz endet (S. 77, Abb. 71). Man wird dabei einigermaßen an die soeben erwähnten Beziehungen des Karfisches zu Haoma erinnert, und auch Vishnu, der auch sonst noch mancherlei

Abb. 210 u. 211. Tonfigur von Kličevac mit einem dreizehnstrahligen und zwei zwölfstrahligen Sternen.

Abb. 212. Doppelfigur aus einem Dolmen von Alvão.

Mondzüge trägt, entsteht bei seiner ersten Fleischwerdung aus einem Fisch. Noch andere Darstellungen der Mondgottheit, und zwar in ihrer Eigenschaft als Unterweltsgottheit, bilden die in den Kreidegrüften des Marnegebietes mehrfach dargestellten Frauenfiguren, die bisweilen auch ein Beil tragen und deren mondsichelförmige Gestaltung der Stirnpartie wohl kaum eine zufällige ist (Abb. 213). Endlich müssen auch noch neben mehreren gleich zu besprechenden rohen Idolen mit Spiralverzierung die anikonischen Idole des donauländischen Formenkreises, die die Form eines Webstuhlgewichtes aufweisen, auf die Mondgottheit bezogen werden, die, wie wir oben sahen,

[1]) Hörnes, U. d. K.[2] S. 288, 290.

bei allen Völkern zum Spinnen und Weben in engster Beziehung steht (Abb. 214; 215).

Von symbolischen Zeichen kommen außer dem Radkreuz und den, wenigstens teilweise, wohl als Abbreviaturen von Schiffen aufzufassenden kammförmigen Zeichen, die beide ebensowohl auf die Sonne wie auf den Mond bezogen werden können, vor allem die U-förmigen Zeichen, der Doppelkreis, die Spirale und das Hakenkreuz in Betracht.

Abb. 213. Frauenfiguren aus Grabgrotten des Marnegebietes.

Die U-förmigen Zeichen, denen wir namentlich in den großen Steingräbern der Bretagne, außerdem aber auch in Troja und in jüngerer Zeit in Indien begegnen, bedeuten gewiß nichts anderes als Abbreviaturen des Stierkopfes, bilden also ein ausgesprochenes Mondattribut. Dafür spricht insbesondere auch noch die Art ihres Auftretens, nämlich an Spinnwirteln wie in Gräbern, die ja beide ins Bereich der Mondgottheit fallen (Abb. 216—218).

Die Doppelkreise, die, wenigstens bei den babylonischen Darstellungen, meist etwas exzentrisch sind und dann den Eindruck eines Ringes erwecken, wie wir ihn auch in vielen Mondmythen finden, veranschaulichen den feinen, ringförmigen Lichtschein, den man bisweilen um den Schwarzmond herum erblickt. Daß diese exzentrischen ringförmigen Doppelkreise tatsächlich auf den Mond, nicht aber, wie manche meinen, auf die Sonne zu beziehen sind, zeigen unzweideutig die zahlreichen altbabylonischen Darstellungen, wo der Mond neben der radförmigen Sonne und dem Strahlenstern der Venus fast immer in dieser Gestalt erscheint. Und einer ganz gleichartigen Komposition waren wir auch auf dem Steine von Kilpatrick in Schottland begegnet (Abb. 174). Ebenso sind, wie schon O. Fleischer gezeigt hat, die Doppelkreise auf gewissen Trommeln vom Latdorfer Typus zweifellos in diesem Sinne zu deuten (Abb. 219).

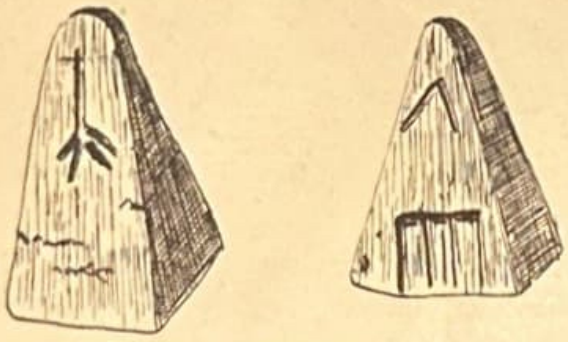


Abb. 214 und 215. Anikonische Idole aus dem Pfahlbau von Ripač bei Bihač in Bosnien.

Die Spirale hat man bisher ganz allgemein als ein reines Sonnensymbol betrachtet und aus der wechselnden Tagesbahn der Sonne herzuleiten

Abb. 216. U-förmige Zeichen von Gavrinis.

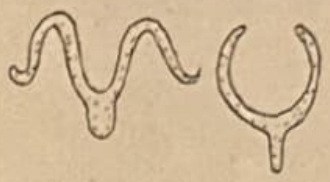


Abb. 217. Stierkopfbilder von den Felsenwänden des Lago de la Meraviglie im Val Fontanalba.

Abb. 218. U-förmige Zeichen auf Spinnwirtel von Troja.

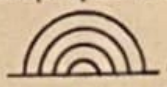
gesucht. Da die Sonne auf ihrer Tagesbahn Halbkreise von ständig wachsendem oder abnehmendem Radius beschreibt  , und da sie sich morgens wieder bei ihrem Aufgangspunkte befindet, also in der Nacht zurückgekehrt sein muß, so ergibt sich, bei Vervollständigung der Bahn, wie man meint, zwangsläufig die Spirale: . Aber ganz abgesehen davon, daß diese Hypothese schon eine sehr bedeutende Kombinationsfähigkeit voraussetzt, die wir bei einem einfachen Naturvolke, wie es die Indogermanen trotz ihrer verhältnismäßig recht weit vorgeschrittenen Kultur doch immer noch waren, kaum erwarten dürfen, steht sie mit allem, was wir oben hinsichtlich der Anschauungen der lebenden Naturvölker wie auch der Indogermanen über den Sonnenlauf und die rätselhafte Rückkehr der Sonne nach Osten aus ihren Mythen erschließen konnten, in unvereinbarem Widerspruch. Immer geschieht die Rückkehr, soweit diese überhaupt stattfindet, entweder auf der Erde, oder durch unterirdische Kanäle, oder, und zwar vorwiegend, auf dem erdumspannenden Ozean. Nirgends aber auf der ganzen Welt, und auch nicht in irgendeinem der zahllosen indogermanischen Mythen begegnen wir der Vorstellung, daß dem sichtbaren Tageslauf der Sonne am

Abb. 219. Trommel von Hornsömmern, Kr. Langensalza.

Tageshimmel ein umgekehrt symmetrischer Lauf an einem hypothetischen, unter der Rückseite der scheibenförmigen Erde hängenden Nachthimmel entspräche, wie es die angeführte Herleitung der angeblichen „Sonnenspirale" notwendig voraussetzt. Von einer Herleitung der sakralen Bedeutung der Spirale aus dem Sonnenlaufe kann also keine Rede sein, wohl aber erklärt sie sich aus dem wichtigsten Mondphänomen, dem ewigen Gestaltenwechsel des Mondes, der auf den Primitiven natürlich einen ganz ungeheuren Eindruck machen mußte.

Abb. 220. Vase m. Strahlenstern und Meeresschnecken von Zakro, Kreta. Im Kretikon Museion in Herakleion.

Wir haben schon oben gesehen, daß man sich bei den Naturvölkern diesen Gestaltenwechsel gern durch einen Vergleich mit der in ihr Gehäuse aus- und einschlüpfenden Schnecke zu veranschaulichen sucht, ein Vergleich, den man auch noch auf den Begattungsakt anwendet. In sehr anschaulicher Weise hat diese Vorstellung auf einer bemalten Vase von Zakro ihren Ausdruck gefunden, auf der wir die Meeresschnecken in Verbindung mit einem fünfzehnstrahligen Stern noch völlig realistisch dargestellt sehen (Abb. 220). Im allgemeinen aber begnügte man sich, die Schnecke in der Form wiederzugeben, wie sie uns bei der Ansicht von oben und namentlich bei den Ammoniten erscheint, d. h. in Gestalt einer einfachen Spirale. So wird also die Spirale einmal zu einem Symbol der Vulva und andererseits zu einem Symbol der Mondgottheit, und da beide Vergleichsbilder zusammenfließen, insbesondere zu einem Symbol der Mondvulva. Gemäß ihrer Entstehung aus einem Schneckengehäuse ist diese Vulva- oder Mondspirale zunächst noch einfach, wie wir es namentlich bei den ältesten Frauenfiguren (Abb. 221 bis 223) und manchen anikonischen Idolen, aber auch noch bei manchen jüngeren Sternfiguren sehen, deren Kern von einer einfachen Spirale gebildet wird (Abb. 224—225). Bald aber setzt sich, wie wir es auch bei der Ausbildung des sog. Wappenstieles aus älteren, unsymmetrisch beiderseits vor einem Baum gruppierten Tierpaaren wahrnehmen [1]), unter dem Einflusse des dem Menschen innewohnenden, auf der bilateralen Symmetrie des Körpers beruhenden Gefühls für räumliche Rhythmik das Bestreben durch, die asymmetrische Figur der einfachen Spirale durch Hinzufügung einer zweiten symmetrisch zu

[1]) Wilke, Der Weltenbaum u. d. beiden kosmischen Vögel in d. vorg. Kunst. Mannus 14, S. 90 ff.

gestalten. Aus der einfachen entwickelt sich also die Doppelspirale, eine Figur, zu der man ja schon längst in der reinen Ornamentik auf anderem

Abb. 221. Idolbruchstück mit Spirale von Sweti Kyrillowo, Bulgarien.

Abb. 222. Tonfigur mit Spirale von Orsowa. Nach Wosinsky.

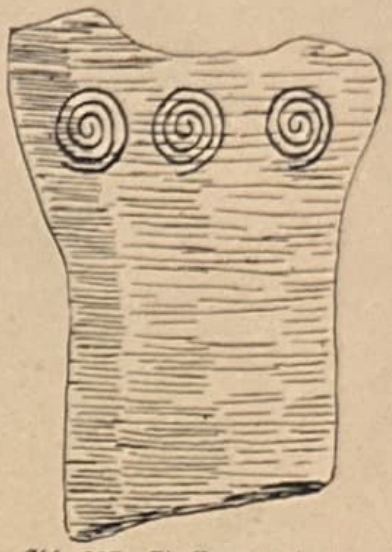


Abb. 223. Idolfragment von Tiryns. Hörnes, S. 361, Abb. 7.

Wege gelangt war. Wie die einfachen, so zeigen auch die Doppelspiralen ihrer Bedeutung als Schneckengehäuse entsprechend zunächst noch eine größere Zahl

Abb. 224. Stern m. Spirale a. e. Gefäß aus dem Mondsee. Hörnes, U. d. K. S. 199, 4. Reihe, Abb. 3.

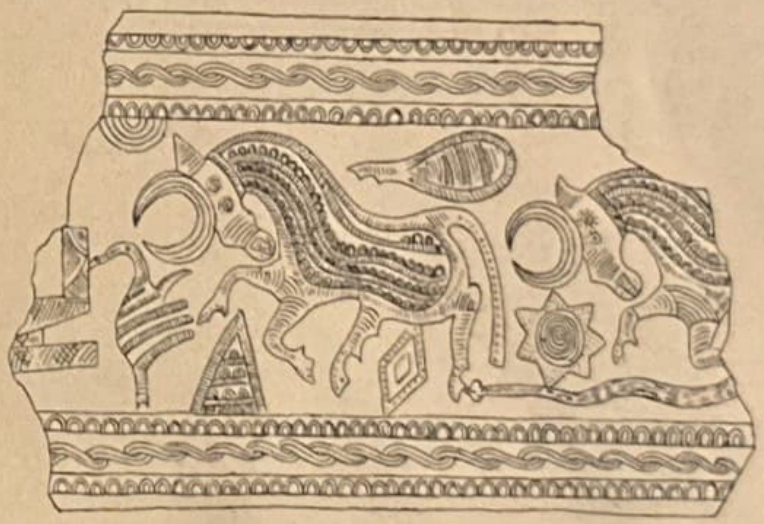


Abb. 225. Darstellung auf einem Gürtelfragmente von Chodschali unweit Schuscha, Transkaukasien: Greifenpferde mit mondsichelartigen Hörnern, unter dem Kopf des einen eine Schlange und ein siebenstrahliger Stern mit Spirale.

von Windungen, dann aber vermindert sich diese Zahl, bis schließlich nur noch eine einfache S-förmige Figur übrig bleibt, wie wir sie beispielsweise bei einer Tonfigur von Basardschik sehen (Abb. 233, 232, 226).

Diese hier zum ersten Male entwickelte Auffassung wird nun auch durch die Art des Auftretens der Spirale in den älteren Perioden voll bestätigt. Nirgends sehen wir sie in den späteren Abschnitten des Neolithikums

Abb. 226. Thronende Frauenfigur mit Spiralvulva a. e. thrakischen Tumulus v. Basardschik b. Philippopel.

Abb. 227. Steinzeitliche Tonfigur (Mutter mit Kind) aus Sesklo, Thessalien. Nach Tsuntas, Taf. 31., Fig. 2.

und auf den älteren Stufen der Bronzezeit in Verbindung mit anderen Symbolen oder mit Figuren, die auf eine Sonnengottheit bezogen werden könnten, wohl aber vielfach in Verbindung mit Erscheinungen, an deren lunarer Bedeutung nicht zu zweifeln ist.

Abb. 228. Ištar mit Kind. Nach Jeremias, a. a. O., S. 254, Abb. 155.

Abb. 229. Isis mit dem Horusknaben. Wilke, Mannusbibl. Nr. 10, S. 174, Abb. 172o.

Abb. 230. Indische Himmelskönigin. Nach Niklas Müller, Glauben, Wissen und Kunst der Hindus. Tab. 1, 6.

Dazu gehören zunächst die mehrfach vorkommenden weiblichen Idole, namentlich die sitzenden Figuren mit Kind, deren Bedeutung als Mondgottheit

Abb. 231. Steinbeil mit Doppelspiralen von Schlicht bei Feldberg. Z. f. E. 1888, S. (288).

durch die babylonischen und ägyptischen Parallelen außer Zweifel gestellt wird (Abb. 227—230). Ebenso finden sich zahlreiche Doppelspiralen auf den oben erwähnten Gesichtsgefäßen in dem Mondheiligtum von Moche, die freilich nicht mehr eine weibliche Gottheit, sondern einen Krieger darstellen (Abb. 203).

Abb. 232. Doppelspirale auf einer Grabplatte, Portugal. Fortes, a. a. O., S. 320, Fig. 8.

Außerordentlich häufig erscheinen ferner Doppelspiralen auf trojanischen Spinnwirteln, also einem Gerät, das der Mondgottheit in ihrer Eigenschaft als Spinnerin und Weberin besonders heilig sein mußte.

Eine Doppelspirale sehen wir weiter an einem Steinbeile von Schlicht bei Feldkirch, wiederum einem Geräte, das in den älteren Abschnitten nach den obigen Ausführungen durchaus nur der Mondgottheit eigentümlich ist (Abb. 231).

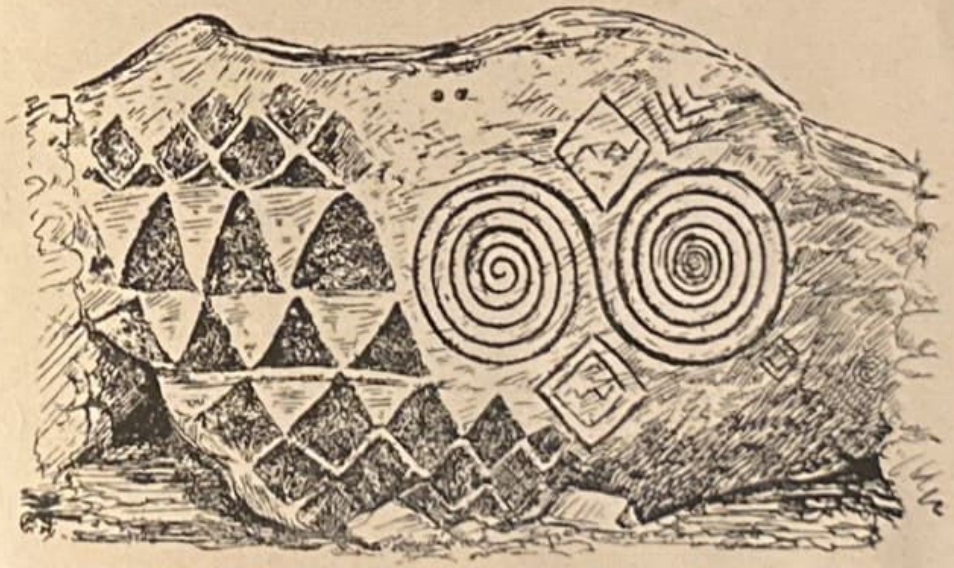


Abb. 233. Spätneolithischer Grabkammerstein von New Grange, Irland. Nach G. Coffey.

Recht häufig findet sich die Spirale ferner in den großen Grabbauten, namentlich Frankreichs, Englands und Spaniens (Abb. 232; 233). Man hat

bisher vergeblich nach einer einigermaßen befriedigenden Erklärung dafür gesucht. Für uns löst sich das Rätsel sehr einfach. Die Spirale ist eben nichts weiter als ein Symbol der Vulva der Mond-Unterweltsgottheit. Und da die Vulva zugleich ein Sinnbild der lebengebenden Eigenschaft der Mondgottheit bildet, so verbirgt sich hinter diesem Symbol in den großen Steingräbern jedenfalls eine, wenn auch noch so primitive Form des Auferstehungsgedankens (vgl. auch S. 88[3]).

Zu dieser Gruppe gehört auch noch die Darstellung auf einer der Grabplatten aus dem Hügel zu Kivik bei Cimbrishamm an der Ostküste von Schonen. Man erblickt hier in der Mitte der Platte zwei größere Radkreuze und darüber zwei Mondsicheln, von deren Spitzen aus je eine Hakenspirale nach aufwärts verläuft, so daß das Ganze einigermaßen einem Beil ähnelt (Kossinna, Die deutsche Vorgesch. S. 89, Abb. 201). Hier sind die Spiralen also noch ganz unmittelbar mit dem Monde verknüpft.

Weiter beobachten wir die Spirale auch öfter in Verbindung mit Hunden und namentlich Ziegen oder sonstigen hörnertragenden Tieren, deren Beziehungen zur Mondgottheit wir oben kennen gelernt hatten (Abb. 234, 235).

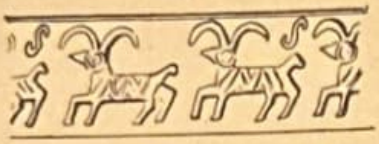


Abb. 234. Doppelspiralen und Ziegen auf einem Zylinder von Susa.

Abb. 235. Ziege mit Doppelspirale auf einem Siegel im Schatz von Curium, Cypern. Cesnola Stern, Taf. LXXVII, 30.

Endlich finden sich Beziehungen der Spirale zur Mondgottheit auch noch bei den heutigen Naturvölkern. So werden noch heute, wie bereits im alten Mexiko, von den Huichol-Indianern östlich der Sierra del Nayarit, die auch sonst noch viele Züge der altmexikanischen Kultur bewahrt haben, den Regengöttern Opferkuchen dargebracht, die außer Schlangen-, Schnecken- und Hundegestalt auch die Form von Doppelspiralen haben (Abb. 164; 165). Die wichtigste Regengottheit bildete aber nach altmexikanischer Anschauung die Mondgottheit, wie ja auch nach unserem Volksglauben der Mond noch immer zum Wetter in enge Beziehung gesetzt wird, obwohl die Meteorologie statistisch schon längst die Unrichtigkeit dieser Annahme erwiesen hat (vgl. oben S. 149 f.).

Wenn die Doppelspirale in jüngerer Zeit auch noch in Verbindung mit dem Gewitter- oder Himmelsgott, wie dem keltischen Jupiter, auftritt und zu einem Symbol des Blitzes wird (Abb. 236), so handelt es sich dabei um eine leicht verständliche Umdeutung oder Übertragung. Denn wenn die Spirale zunächst ein Symbol der regenspendenden Mondgottheit war, andererseits aber der Regen auch ein Geschenk des in den Wolken hausenden Gewittergottes ist,

so konnte sie eben sehr leicht auch zu einem Symbol von diesem und so zu einem Sinnbilde des Blitzes werden. Aus der sichtbaren Form des Blitzes läßt sich das Symbol jedenfalls nur sehr schwer herleiten. Eine ähnliche Verschmelzung wie im vorgeschichtlichen Mitteleuropa liegt offenbar auch im alten Mexiko vor, wo die Spirale gleichfalls zu einem Sinnbilde des Blitzes wird.

Ein weiteres, viel umstrittenes Symbol bildet das Hakenkreuz, das man gleichfalls ziemlich allgemein für ein Sonnensymbol hält und meist wie das einfache Kreuz aus dem angeblichen „Sonnenrad" herzuleiten sucht. H. Schneider nennt es daher geradezu „zerbrochenes Wagenrad". Indessen ist man auch bei der Deutung dieses Zeichens sehr wenig methodisch verfahren. Weil das Symbol in jüngeren Perioden sehr häufig — aber

Abb. 236. Jupiter mit Rad und Blitzbündel. Nach S. Reinach, Bronzes Figurés S. 33.

Abb. 237. Bleiidol von Troja mit Hakenkreuz.

keineswegs ausschließlich — in Verbindung mit Sonnengottheiten wie dem griechischen Apollo u. a. erscheint, schloß man ohne weiteres, daß es die gleiche Bedeutung auch von Anfang an gehabt haben müsse, ohne danach zu fragen, ob es daneben nicht auch noch in anderem Sinne verwendet werde, und namentlich ohne zu untersuchen, in welcher Verbindung es in den Frühperioden seines Auftretens erscheint. Nun sehen wir aber, daß die ältesten Hakenkreuze wie die Spiralen niemals in Verbindung mit anderen Symbolen oder an Figuren auftreten, die auf eine Sonnengottheit bezogen werden könnten. Dagegen finden wir es als Vulvazeichen an einem Blei-Idol vom Charakter der oben besprochenen mütterlichen Gottheiten in Troja II (Abb. 237) und ebenda auch mehrfach an Stelle der Vulva bei Gesichtsgefäßen (Abb. 205), die wir nach den früheren Ausführungen auf die Verehrung des Mondes als

Behälter des himmlischen Rauschtrankes zu beziehen haben. Ebenso erscheint es in Troja II sehr häufig auf Spinnwirteln (Abb. 238) und mehrfach auch an webgewichtförmigen anikonischen Idolen von Sweti Kyrillowo und Donja Dolina (Abb. 239), also an Geräten, die einer spinnenden und webenden Gottheit zugesprochen werden müssen. Als solche kann aber wiederum nur die Mondgottheit in Betracht kommen, die allein in den Mythen der Naturvölker wie der Indogermanen in dieser Eigenschaft gekennzeichnet wird. Endlich begegnen wir ihm in diesen frühen Abschnitten auch noch

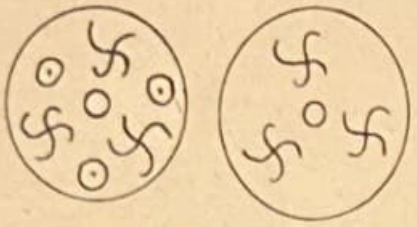


Abb. 238. Spinnwirtel mit Hakenkreuzen aus Troja.

Abb. 239. Webstuhlgewicht mit Hakenkreuz von Sweti Kyrillowo, Bulgarien.

an einer tönernen Ziegenfigur in der kupferzeitlichen Station von Lengyel in Ungarn (Abb. 240), also wiederum an einem ausgeprägten Mondattribute. Und auch seine Verknüpfung mit dem Doppelbeil, gleichfalls einem sehr ausgesprochenen Mondattribut, wie wir dies auf dem bekannten Tonsiegel von

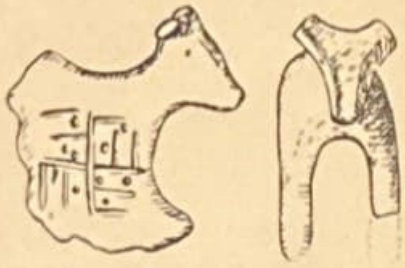


Abb. 240. Gehörnte Tierfigur von Lengyel mit Hakenkreuz.

Abb. 241. Tonsiegel von Kreta. Lagrange: La Crète ancienne.

Knossos sehen (Abb. 241), fällt, wenn auch nicht mehr in die allerälteste, so doch immerhin noch in eine sehr frühe Zeit seines Auftretens.

Aber auch noch in den jüngeren Zeitabschnitten bis weit in die Dipylon- und Hallstattzeit hinein bleibt diese Beziehung bei weitem die vorherrschende. Das lehrt besonders deutlich das sehr häufige Vorkommen des Hakenkreuzes an Todesgottheiten und an Gegenständen, die zum Totenkult gehören, wie Sarkophagen, Grabplatten, Grabgefäßen usw., die zudem häufig genug noch andere ausgesprochene Mondsymbole aufweisen (Abb. 242—244). Ebenso gehört hierzu auch noch eine Münze von Knossos, die auf der einen

Seite das hakenkreuzförmige Labyrinth, auf der anderen den Minotauros, eine ganz ausgeprägte Mondgottheit, zeigt (Abb. 245). Ja selbst in viel jüngerer Zeit ist der alte Zusammenhang noch gewahrt, so bei einem eisernen Votivbeil von Neapel, auf einer rotfigurigen Vase bei einer Frau, deren Arme mit Spinnen bedeckt sind (Abb. 246), bei einer chinesischen Darstellung, die ein Spinnwebennetz mit Spinne und Hakenkreuz zeigt (Abb. 247), bei den öfter vorkommenden gehörnten Tieren mit Hakenkreuz, und namentlich bei den Darstellungen, wo das Hakenkreuz unmittelbar mit Mondfiguren verknüpft ist, wie wir es beispielsweise auf einer kretischen und kleinasiatischen Münze und bei den Jains und Hindus beobachten (Abb. 248—250).

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß das Hakenkreuz ursprünglich ein reines Mondsymbol ist. Wenn es in jüngerer Zeit daneben auch noch zu einem Sonnensymbol wird, so handelt es sich eben um eine einfache Bedeutungsübertragung, wie wir sie auch sonst noch oft genug

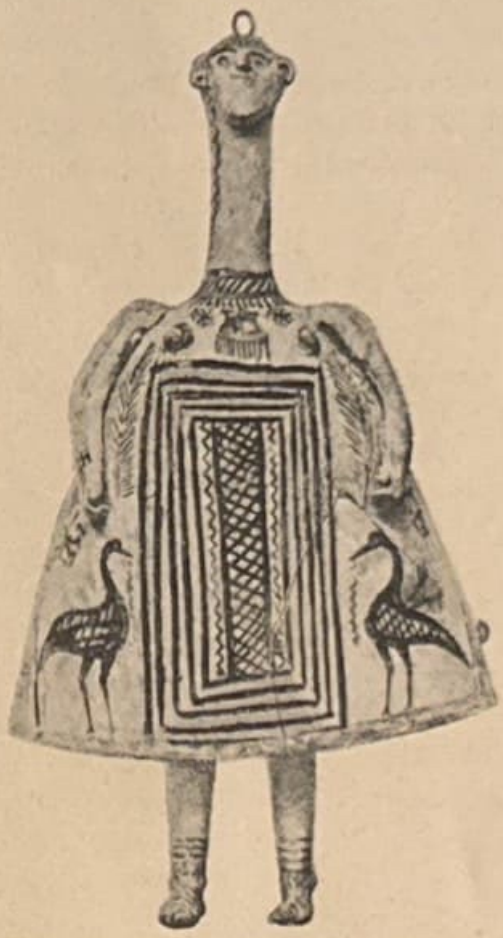


Abb. 242. Totengottheit mit Hakenkreuz und anderen symbolischen Figuren aus einem Grabe von Tanagra in Boötien.

Abb. 243. Archaische Vase von Thera.

Abb. 244. Sarkophag von Theben.

beobachten, und wie sie ja auch bei den nahen Beziehungen zwischen Sonne und Mond ohne weiteres verständlich ist. Gerade beim Hakenkreuz ist diese Bedeutungsübertragung ganz besonders begreiflich. Denn als Mondvulvasymbol wird es zu einem Symbol der Fruchtbarkeit, und da man schon frühzeitig den Einfluß der Sonne auf die Vegetation erkannt hatte, so lag es nahe genug, auch ihr zur Versinnbildlichung dieser Eigenschaft dieses Zeichen beizulegen. Wie alle Fruchtbarkeitssymbole und namentlich die Vulva und der Phallus infolge

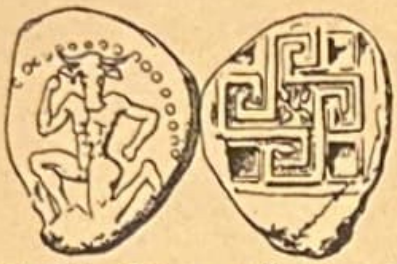


Abb. 245. Münze von Knossos. Aus v. Lichtenberg, Quelle und Meyer, S. 129, Abb. 80.

Abb. 245a. Votivbeil mit Hakenkreuz von Neapel.

Abb. 247. Spinne mit Hakenkreuz. Chin. Darstellung.

Abb. 246. Frauengestalt mit Spinnen und Hakenkreuzen auf einer rotfigurigen Vase. Brit. Museum.

ihrer befruchtenden Kraft auch als Träger einer allgemeinen mystischen Kraft gelten und daher zu wichtigen Apotropäen wurden, so auch die Spirale und das Hakenkreuz, das man bisweilen noch unter den Hausmarken trifft[1]). Doch hat es trotz dieser allmählich vor sich gehenden Erweiterung seiner Bedeutung noch lange Zeit hindurch daneben auch noch seinen ursprünglichen Sinn bewahrt.

[1]) So u. a. an der Schmiede in Königsfeld bei Rochlitz.

Ebensowenig wie das Kreuz kann sich nach den bisherigen Ausführungen das Hakenkreuz aus dem Sonnenrade entwickelt haben. Vielmehr weist die Übereinstimmung, die hinsichtlich der Bedeutung zwischen Hakenkreuz und Doppelspirale besteht, auch auf einen genetischen Zusammenhang zwischen

Abb. 248. Hakenkreuz m. Mond; Kreta. Nach Alviella, La migration des symboles, 775, 791.

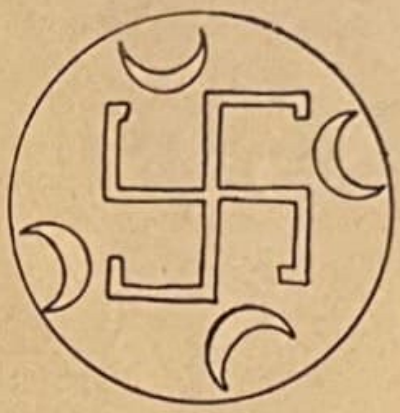


Abb. 249. Kleinasiatische Münze (Apollonius ad Rhyndacum) Barcley Head Numism. Chron. Bd. 7, 3. Serie, Taf. 11, 48.

Abb. 250. Zeichen des Jains und Hindu.

beiden hin. Wir werden daher das Hakenkreuz als eine einfache Doppelung des S-förmigen Zeichens zu betrachten haben, wobei vielleicht das von altersher bekannte Kreuz, das wir ja gleichfalls als Vulvasymbol antreffen (Abb. 205), vorbildlich gewesen sein mag. Die Tatsache, daß die ältesten bekannten Hakenkreuze nicht S-förmig sind, wie es diese Herleitung voraussetzt, sondern eckig, darf uns in unserer Annahme nicht irre machen. Denn einmal ist die Zahl der noch dem reinen Neolithikum angehörigen Hakenkreuze bisher noch sehr gering, sodaß das Vorkommen ausschließlich eckiger Formen recht wohl auf Zufall beruhen kann. Und andererseits stellt der Übergang von der runden in die eckige Form, wie wir ihn beispielsweise auf einem Scherben von Mussian sehen (Abb. 251), eine so geringfügige Abwandelung dar, daß diese recht wohl schon unmittelbar nach der ersten Entstehung des Zeichens vor sich gehen konnte, zumal ja Analogien dafür schon in der Spiral-Mäanderdekoration gegeben waren. In Troja II und Tepe Mussian treten jedenfalls die gerundeten Hakenkreuze, wie sie unsere Herleitung verlangt, neben den eckigen sehr häufig, ja sogar vorwiegend, auf.

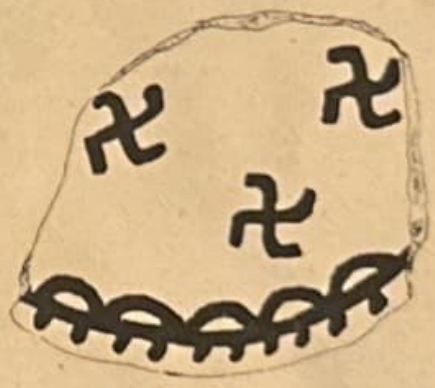


Abb. 251. Tonscherben von Mussian, Persien.

Als Ursprungsgebiet habe ich auf Grund des zeitlichen Auftretens des Hakenkreuzes schon vor langer Zeit die unteren Donauländer und anstoßenden Gebiete, namentlich Siebenbürgen, festgestellt, wo es jedenfalls noch vor 3000 v. Chr. auftritt. Von da verbreitet es sich einmal südwärts nach Troja und dem ägäischen Gebiete bis Ägypten, ostwärts über Südrußland bis zum westpersischen Randgebirge, wo es sich schon in den ältesten Schichten findet. Westwärts und ins germanische Gebiet gelangt es erst innerhalb der älteren Bronzezeit, spielt aber zunächst, namentlich im Norden, eine ganz untergeordnete Rolle, wo es erst in nachchristlicher Zeit eine größere, ja sogar sehr große Bedeutung erlangt. Das Hakenkreuz ist also keineswegs, wie vielfach behauptet wird, ein gemeinindogermanisches oder gar urgermanisches Besitztum, sondern ursprünglich lediglich Besitztum der Ostindogermanen,

Abb. 252. Tonscherben mit dreizehnstrahligem Stern von Weyeregg.

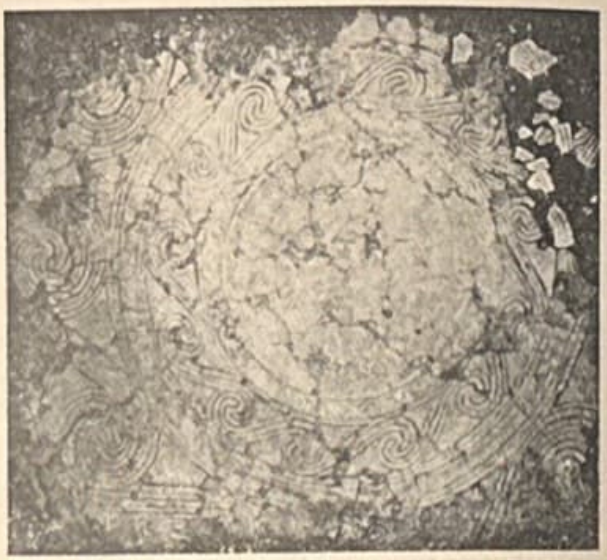


Abb. 253. Opferkultplatte von Schäßburg in Siebenbürgen mit einem äußeren Ring von 11 und einem inneren von 13 Doppelvoluten. Wilke, Mannus X, 139, Abb. 35.

und zwar zunächst der thrakophrygischen Stämme, deren Heimatland wir in den unteren Donauländern und Siebenbürgen anzusetzen haben. Auf seine weitere Verbreitung brauchen wir hier nicht weiter einzugehen.

Schließlich weisen auf einen Mondkult in neolithischer Zeit auch noch die in sehr großer Zahl vorliegenden Sternfiguren und ähnlichen Darstellungen, bei denen die Zahl der Strahlen oder der sich wiederholenden Einzelmotive den aus dem Mondlaufe sich ergebenden Zahlen entspricht[1]). Besonders häufig finden sich die sieben, neun und namentlich auch dreizehn, der wir u. a. außer bei der bereits erwähnten Frauenfigur von Kličevac (Abb. 210) auch auf einer Opferkultplatte von Schäßburg in Siebenbürgen begegnen (Abb. 253).

[1]) Vgl. hierzu Wilke, Die Zahl dreizehn im Glauben der Indogerm. Kossinna-Festschr., Mannus X, 121 ff.

Alles in allem läßt sich sagen, daß archäologisch aus den Schlußabschnitten des Neolithikums für keine Gottheit soviel Material vorliegt, als die Mondgottheit, und es möchte daher fast scheinen, daß sie in dieser Periode bei weitem die wichtigste Rolle gespielt hat.

8. Die Dioskuren.

Als gemeinindogermanische Lichtgottheiten haben wir schließlich auch die bei allen Einzelvölkern nachweisbaren Dioskuren zu betrachten. Bevor man aber dazu kommen konnte, in bestimmten astralen Erscheinungen das Bild von Zwillingen zu erblicken, muß dieser Begriff schon von realen irdischen Beobachtungen her geläufig gewesen sein, und wirkliche Zwillingsbildung zur Entstehung von Mythen geführt haben. Nun werden zwar Zwillinge

Abb. 254. Die zusammengewachsenen Zwillinge Liu Soo San und Liu Tang San.

Abb. 255 und 256. Zwillingsdarstellungen aus Bronze von Torre di Mordillo.

häufig genug geboren, aber eben weil sich das sehr oft ereignet und Zwillingsbrüder unter normalen Verhältnissen ihrem Verhalten und ihrer Lebensweise nach kaum die Vorstellung von einer untrennbaren Einheit erwecken, wie es bei den Dioskurenmythen doch der Fall ist [1]), können sie kaum als Quelle für derartige Mythen in Betracht kommen. Dagegen werden nicht allzuselten zusammengewachsene Zwillinge geboren, die in der Tat eine untrennbare Einheit bilden, und die gewiß auf den primitiven Menschen einen ungeheuren

[1]) Ihre Unzertrennlichkeit kommt, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, besonders klar und deutlich im griechischen Dioskurenmythos zum Ausdruck. Als der sterbliche Kastor im Kampfe gegen die Apharideu erlegen und der Unterwelt verfallen ist, bittet sein überlebender Bruder Polydeukes den Vater Zeus, ihn das Schicksal seines Bruders teilen zu lassen. Da aber Polydeukes als Sohn des Zeus unsterblich ist, verfällt dieser auf den Ausweg, daß er beide Brüder fortab zusammen Tag um Tag wechselnd am Himmel und dann wieder im Grabe weilen läßt (Pindar, 10. nemeische Ode).

Eindruck machen- und dementsprechend auch eine sehr starke mythenbildende Kraft entfalten mußten. Daß man sich die Dioskuren ursprünglich tatsächlich in dieser Form vorgestellt hat, zeigt deutlich ein Vergleich mehrerer Bronzen von Torre di Mordillo mit einem solchen siamesischen Zwillingspaare (Abb. 254–256). Man gewinnt dabei den Eindruck, als ob die Bronzen ganz unmittelbar einem derartigen zusammengewachsenen Zwillingspaare nachgebildet worden wären. War dann durch solche reale Beobachtungen die Vorstellung von zusammengehörigen Zwillingen einmal gefestigt, so stand natürlich nichts im Wege, sie und die an sie anknüpfenden Mythen beim Übergange von der ursprünglich rein geotropistischen und dämonistischen zu einer uranotropistischen Anschauungsweise auf bestimmte, am Himmel sichtbare Erscheinungen und Vorgänge zu übertragen. Schwierigkeiten bereitet nur noch die Frage, welche besondere Lichterscheinungen in den Zwillingen verkörpert sind. Hermann Schneider erblickt sie in Tag und Nacht, die Berliner mythologische Schule im zu- und abnehmenden Mond. Andere wieder haben den Mythos lediglich auf das Sternbild der Zwillinge, noch andere auf die Winter- und Sommersonne bezogen. Lassen betrachtete die der Morgenröte vorauseilenden Lichtstrahlen als die indischen Açvins, eine sehr wenig glückliche Erklärung, da diese Lichtstrahlen allenfalls als eine Vielheit, nicht aber als eine Zweiheit aufgefaßt werden könnten. Marianthéus glaubte in den Açvins das der Sonne vorausgehende Zwielicht erkennen zu dürfen, das sich aus zwei miteinander ringenden Elementen, dem Dunkel und dem Lichte, zusammensetzt. Auch auf Sonne und Mond, die ja auch sonst in den Mythen als Geschwister bezeichnet werden, hat man vielfach die Dioskurenmythen bezogen [1]). Am meisten hat sich aber gegenwärtig wohl die besonders von v. Schröder vertretene Auffassung durchgesetzt, nach der die Dioskuren die beiden Erscheinungsformen der Venus sind, der Morgen- und der Abendstern. Diese Auffassung halte auch ich, namentlich in Anbetracht der litauischen Zwillingsmythen, für durchaus zutreffend, aber nicht in dieser einseitigen Weise, sondern ich meine vielmehr, daß man sich ursprünglich verschiedene Erscheinungen unter dem Bilde von Zwillingen vorgestellt hat, und daß dann diese aus verschiedenen Quellen hervorgegangenen Vorstellungen zu einem einheitlichen Bilde zusammengeflossen sind. Dadurch erklärt sich am besten, warum die Zwillinge in den Mythen bald als ein unzertrennliches Freundespaar, bald, wie in den Tageszeit- und Jahreszeitmythen und wie in manchen an die Konjunktion und in den an den zu- und abnehmenden Mond anknüpfenden Sonnen- und Mondmythen als ein sich gegenseitig bis zum Tode bekämpfendes feindliches Brüderpaar erscheinen [2]). Diese Mehrdeutig-

[1]) In einer babylonischen Inschrift (Rawlinson, Cuneif. Inscr. Bd. V, 46) wird „das Gestirn der großen Zwillinge" unmittelbar als Sin (Mond) und Nergal (= Samäs, „Sonnengott") erklärt.

[2]) Beispiele des Dioskurenmotives bilden die Erzählung von Gilgameš und Engidu, von Abraham und Lot, Jakob und Esau usw., bei den Römern Romulus und Remus.

keit der astralen Zwillingsmythen stimmt auch sehr gut zu unserer Auffassung von ihrer ursprünglich irdischen Herkunft. Denn mit den bereits bekannten Mythen ließen sich eben sehr gut die verschiedensten Vorgänge am Himmel verständlich machen.

Bei allen indogermanischen Völkern gelten die Zwillinge als Wohltäter der Menschen. Sie gewähren ihnen Nahrung, Reichtum, Glück und Ruhm, heilen Krankheiten aller Art und stehen dem Bedrängten in Not und Gefahr bei, besonders bei Schiffbruch, wie sie denn überhaupt mit dem Schiff eng verknüpft sind. Im Rigveda bewegen sie sich, das Himmelsgewölbe Tag und Nacht bewachend, dreimal bei Nacht und dreimal am Tage wie ein Schiff auf dem Meere durch den Himmelsozean (Rigv. I 46, 7, 8; V 73, 8) und man nennt sie deshalb auch Söhne der See (Rigv. I 46, 2). Wie die indischen Açvins, so waren auch die griechischen Dioskuren Beschützer der Schiffer, denen sie das baldige Aufhören des Sturmes durch Flämmchen auf den Masten anzeigten. Die keltischen Dioskuren Westfrankreichs, die den Anwohnern des Ozeans als die höchsten Götter galten, sollen nach einer uralten Sage

Abb. 257. Zwillingspaar mit Strahlenkranz auf Schiff. Rasiermesser von Jütland.

im Schiff über den Ozean zu ihnen gekommen sein, und die slawischen Holtschy, Lel und Polel genannt, die von den alten Chronisten mit dem Römischen Castor und Pollux gleichgesetzt werden, soll man als ein auf einem Baumstamme, also wohl auf einem Einbaume stehendes Brüderpaar dargestellt haben. Endlich findet sich diese Beziehung auch noch mehrfach in lettischen und litauischen Liedern, wo die Zwillinge gewöhnlich „Gottessöhne" genannt und gleichfalls als Helfer in der Not angerufen werden. So in dem Liede:

Die Sonnentochter watete im Meere,
Man sah nur noch das Krönchen,
Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
Rettet der Sonne Leben.

Außer mit dem Schiff stehen die Zwillinge auch mit dem Roß in enger Beziehung. In der vedischen Mythologie sind die Açvins Söhne des rossegestalteten Sonnengottes Vivasvat und der in eine Stute verwandelten Sturmwolke Saranyū, und sie selbst galten den Indern als jugendliche, mit Rossen versehene Götter, die in ihrem goldenen Wagen auf dem roten Himmels-

pfad dahin fahren. In gleicher Weise durchfahren auch die griechischen Dioskuren auf goldenem, mit edlen Rossen bespannten Wagen den Himmel, und insbesondere gilt Polydeukes als ein hervorragender Rossebändiger, beide aber wie die indischen Açvins als tüchtige Reiter. Auch im germanischen Dioskurenmythos tritt diese Beziehung, wenn auch weniger deutlich, hervor, und namentlich erscheint Baldur sowohl in den Merseburger Zauberspüchen wie in der Edda als ein berittener Gott, dem das treue Roß auf den Scheiterhaufen folgt, so wenig kriegerisch sein sonstiges Wesen auch ist. Und ebenso kehrt sie in verschiedenen litauischen Liedern wieder. So werden in dem einen Liede dem Gottessohne von Schmieden am Himmel Sporen geschmiedet, und in einem anderen Liede kommen die Gottessöhne auf schweißtriefenden besattelten Rößchen herbei und lassen diese in ihre goldene Koppel hinein.

Abb. 258. Terracottafiguren von Agios Photios, Cypern; Cesnola-Stern, Taf. XXXVII, 4.

Die erstgenannte Beziehung tritt uns archäologisch besonders klar und deutlich bei einer Darstellung auf einer Rasiermesserklinge aus Jütland

Abb. 259. Jaspis-Zylinder aus Salamis, Cypern.

Abb. 260. Tonzylinder von Susa.

entgegen, wo auf einem stilisierten, sonst aber sehr deutlich gezeichneten Schiffe zwei nach vorn gewandte Menschenfiguren mit symmetrisch erhobenen Armen und einem Strahlenkranze über dem kreisrunden Haupte erscheinen.

Abb. 261. Felsgravierungen unbekannten Alters Saint-Aubin-de-Babigné (Dép. Deux-Sèvres) in der Vendée. Capitan, Breuil et Charbonneau-Lassay, Les Rochers gravés de la Vendée. Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres 1904, S. 133.

(Abb. 257). Diesen ziemlich nahe verwandt sind die von mir an andrer Stelle besprochenen Darstellungen eines Sternenpaares neben einem aus einem Schiffe emporwachsenden Baume.

Die Beziehungen der Zwillinge zum Roß kommen in verschiedenen Roß- und Reiterfiguren zum Ausdruck, die uns besonders in der Hallstattkultur in so großer Zahl und in allen möglichen Varianten und an den verschiedensten Gegenständen entgegentreten, die aber in der Inselkultur und namentlich in Westeuropa, hier in Verbindung mit kleinen Kreuzen, auch schon in weit früherer Zeit erscheinen und schließlich in nahe verwandten Formen auch in den indischen Barrows und Cairns wiederkehren (Abb. 258).

Außer in den genannten Verbindungen kommen auch sonst noch öfter paarweise gruppierte menschliche Figuren vor, über deren religiöse Bedeutung die beigefügten Tiere und symbolischen Zeichen keinen Zweifel aufkommen lassen und in denen wir daher wohl gleichfalls Dioskuren zu erblicken haben (Abb. 259—261). Sie finden sich nicht nur im Orient und in Persien, wo sie noch den vorelamitischen Schichten angehören, sondern auch in Westeuropa, hier in Verbindung mit Kreuzen in Felsgravierungen in der Vendée.

VII. Religion und Ethik.

Eine sehr viel umstrittene Frage ist die, ob und inwieweit der indogermanischen Religion ein ethischer Wert beigemessen werden kann. Gerade in der Gegenwart, wo man der herrschenden monistischen Weltanschauung entsprechend die Moral lediglich im Sinne der Deszendenztheorie als eine rein evolutionistische, aus dem sozialen Leben entsprossene Erscheinung auffaßt, die mit irgendwelcher Religion und einer dahinter stehenden übersinnlichen sittlichen Macht nicht das Geringste zu tun hat, und wo man daher auch eine völlige Verbannung der Religion aus der Schule für geboten und als Ersatz dafür einen bloßen Moralunterricht in weiten Kreisen für wünschenswert und hinreichend erachtet — gerade in der heutigen Zeit, sage ich, hat diese Frage eine allgemeine aktuelle Bedeutung erhalten.

Daß das, was wir als Moral zu bezeichnen pflegen, im allgemeinen ein rein geschichtlicher Begriff ist, dessen Inhalt sich im Laufe der Zeit sehr wesentlich geändert hat und auch noch weiter ändern wird, wird wohl von keiner Seite bestritten werden. Moral ist das, was nach den jeweils herrschenden Anschauungen und Sitten für Recht und Unrecht gilt, und da die Anschauungen und Sitten sich ständig ändern, so muß sich auch der Moralbegriff ändern. Diese fortschreitenden Veränderungen offenbaren sich uns besonders dann, wenn wir die beiden Richtungen, in denen sich die Ethik äußert, nämlich die positive und die negative, betrachten. Die jüdische Ethik des Zehntafelgesetzes ist im wesentlichen nur eine negative, die lautet: „Du sollst nicht die Interessen- oder Rechtssphäre deines Nächsten verletzen". Und selbst da, wo die Fassung eine positive ist, wie beim vierten Gebot, ist der Sinn doch ein negativer, denn das Gebot will besagen: „Du sollst nicht die Achtung, auf die deine Eltern Anspruch haben, verletzen." Von irgend-

welchen positiven Handlungen, wie werktätiger Nächstenliebe, Rettung in Not und Gefahr befindlicher Mitmenschen u. dgl. mehr ist an keiner Stelle die Rede. In bemerkenswertem Gegensatze dazu fügt die christliche Ethik, wie schon früher die griechische und buddhistische, zu diesen rein negativen noch die positiven Forderungen: „... tue deinem Mitmenschen Gutes, soweit du es nur kannst, und hilf ihm, soweit du es nur vermagst."

Noch eingeschränkter als in der alttestamentlichen Religion sind die Moralbegriffe bei den meisten Naturvölkern. Zwar kennen auch sie ganz allgemein das Gebot, die Rechtssphäre der Sippen- und Stammesgenossen nicht zu verletzen, und selbst der positiven Seite begegnen wir vielfach, da Mildtätigkeit gegenüber bedürftigen Stammesgenossen ein scharf ausgeprägter Zug vieler Naturvölker ist. Aber diese ethischen Empfindungen bestehen eben nur, wie übrigens auch beim Juden, gegenüber den Stammes- oder gar nur Sippengenossen. Menschen fremden Stammes kann man in grausamster Weise morden, berauben, bestehlen, geschlechtlich schänden, belügen und betrügen nach Herzenslust, ohne daß die eigenen Stammesgenossen darin ein Unrecht erblicken, vorausgesetzt natürlich, daß sie dadurch nicht selbst infolge der Rache des geschädigten Stammes irgendwie gefährdet werden. Dagegen wird Ermordung eines Stammesangehörigen — von dem früher erwähnten Greisen- und Krankenmord und dem weit verbreiteten und auch bei indogermanischen Völkern nachweisbaren Kindesmord [1]) abgesehen — Diebstahl innerhalb des Stammes, Notzucht usw. überall als ein schweres Unrecht empfunden und gesühnt.

Aber diese scheinbar sittlichen Empfindungen sind doch im wesentlichen nur aus dem sozialen Leben entsprossen. Die Verletzungen der Rechte des Stammesgenossen vermeidet man eben in der Hauptsache nur deshalb, weil man dessen oder seiner Verwandten Rache fürchtet. Und Gutes tut man, weil man in einer ähnlichen Lage gleichfalls Gutes zu erfahren hofft. Ein von einer höheren übersinnlichen Macht dem Menschen eingegebenes sittliches Bewußtsein braucht also noch keineswegs die Triebfeder seiner Handlungen zu bilden, selbst auch dann nicht, wenn das Wohltun nicht auf einem rohen, mit der Zukunft rechnenden Egoismus, sondern auf dem instinktiven Triebe des Menschen beruht, sich ganz in die Haut des Leidenden zu versetzen und dessen Schmerzen daher auch als eigene Schmerzen zu empfinden, wenn es also auf wirklich altruistischen Empfindungen beruht, die freilich — wie schon die Bezeichnung alter uter sagt — in ihrem innersten Kern auch nur egoistischer Natur sind.

Gewisse ethische Grundsätze liegen auch noch bei dem sog. stummen Handel vor, der an sich dem Betrug und gewaltsamem Raube Tür und Tor

[1]) Wilke, Kindesmord bei Naturvölkern der Gegenwart und Vergangenheit; Globus Bd. LXXIV (1898) Nr. 13.

öffnet, aber dennoch überall, wo er vorkommt, in strengster Ehrlichkeit abgewickelt wird. Das muß um so mehr auffallen, weil es sich ja hierbei in der Regel um Angehörige völlig fremden Stammes handelt, die nach den sonst allgemein herrschenden Moralbegriffen auf irgendwelche Rücksichtnahme keinen Anspruch haben. Aber auch hier ist die unbedingte Ehrlichkeit offenbar nur die Folge selbstsüchtiger Erwägungen. Denn wird das stillschweigende Übereinkommen von der einen oder anderen Seite gebrochen, so muß man erwarten, daß der Geschädigte nicht wiederkommt und man daher künftig keine schönen neuen Sachen mehr bekommt. So wird die Ehrlichkeit zur Gewohnheit und schließlich zu einer ethischen Forderung.

In dieser Rücksicht gegen den fremden Händler wurzelt gewiß auch zum guten Teil das Gastrecht, das noch heute, wie ich aus eigener Erfahrung versichern kann, den meisten indogermanischen Halbkulturvölkern als unverletzlich und heilig gilt, und ohne das der ungemein entwickelte Handel, den wir für das steinzeitliche Mitteleuropa aus den zahlreichen Depotfunden und der großen Verbreitung aus weiter Ferne eingeführter kostbarer Schmuck- und Gerätetypen oder des Rohmaterials zu solchen (Feuersteine, Jadeit- und Nephritbeile; Muscheln aus dem indischen Ozean; Salz; Bernstein usw.) erschließen dürfen, völlig undenkbar wäre. Noch heute geht das Gastrecht bei manchen Völkern, wie namentlich den Albanern und Kurden, so weit, daß der Fremde mit der Aufnahme am Herde auch das Recht der Blutrache erwirbt, und das gleiche wird uns auch von den Germanen [1]), den alten Slawen [2]) und anderen Völkern berichtet. Freilich mögen bei der Entwicklung des Gastrechtes auch die oben (S. 48) erörterten animistischen Vorstellungen nicht ganz unbeteiligt gewesen sein. Wenn die Naturvölker, wie wir es oben von den Australiern kennen gelernt haben und wie es auch in Mexiko und anderwärts der Fall gewesen ist, in den plötzlich unter ihnen erscheinenden Europäern oder sonstigen Fremdlingen längst verstorbene nahe Verwandte oder gleich dem Messias seit langem erwartete sagenhafte Stammesangehörige und Heilbringer erblicken, so ist es eben die aus dem Totenglauben hervorgegangene Ehrfurcht vor den Dahingeschiedenen, bisweilen vielleicht sogar echte Liebe gegen den vermeintlichen, aus dem Totenreich zurückgekehrten Sohn oder Gatten oder Bruder, die zur Gastfreundschaft führten. In diesen Fällen liegen ihr also schon gewisse religiöse und selbst triebhafte ethische Motive zugrunde. Indessen dürfte diese Quelle des Gastrechtes gegenüber der zuerst genannten doch nur eine untergeordnete Rolle spielen.

---

[1]) Cäsar, b. g. VI 23.

[2]) Maurikios, Strateg. XI, 5: Sie sind gegen die Fremden gütig und in freundlicher Gesinnung bringen sie sie von Ort zu Ort, wohin sie begehren, und wenn infolge der Rücksichtslosigkeit dessen, der ihn aufnimmt, dem Fremden ein Leids geschieht, so erklärt der, der ihn der Aufnahme empfahl, jenem Fehde, denn für göttlich geboten halten sie die Rache bei der Verletzung des Gastfreundes.

Auch der ethische Inhalt der homerischen und vedischen Göttergestalten scheint auf den ersten Blick nur ein sehr geringer zu sein. Die in alten Astralmythen wurzelnden zahllosen, oft recht bedenklichen Liebesabenteuer der griechischen Götter, und namentlich ihres Oberhauptes, des Vaters Zeus, die Ehebruchsgeschichten[1]), der Neid und die Eifersüchteleien der Götter untereinander, die grausame Rache, mit der Poseidon den unglücklichen Odysseus wegen der Blendung Polyphems verfolgt, obwohl doch Odysseus nur in berechtigter Notwehr gegen den tückischen, das göttliche Gastrecht nicht achtenden Menschenfresser gehandelt hat und zahlreiche andere Züge der griechischen Mythologie lassen sich mit unseren ethischen Begriffen keineswegs vereinigen.

Es könnte also in der Tat scheinen, daß da, wo wir bei den primitiven Völkern gewisse ethische Regungen auftreten sehen, sie lediglich Erscheinungsformen einer fortschreitenden Entwicklung im Darwin-Häckelschen Sinne darstellen und jeder Zusammenhang mit den herrschenden religiösen Vorstellungen fehle. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, und namentlich tritt dieser Zusammenhang in der Ethik der arischen Völker sehr deutlich hervor, die im Gegensatz zu der der primitiven Völker und der Juden auch Fremden gegenüber Unrecht zu tun verbietet. So heißt es in dem jedenfalls noch am Kaspischen Meere, also schon bald nach der Spaltung des Urvolkes entstandenen Varunahymnus (Rigv. V 85, 7):

„Wenn wir an dem blutsverwandten, o Varuna, oder dem befreundeten Genossen oder dem Nachbarn oder Bruder, wenn wir an den Einheimischen, o Varuna, *oder an den Fremden* eine Sünde begangen haben." Und neben den soeben hervorgehobenen menschlichen Schwächen zeigen die homerischen und vedischen Götter doch auch recht tiefe ethische Züge. Überall erweisen sie sich als Wohltäter der Menschen und als deren Erretter aus Not und Gefahr, zeigen also schon bis zu einem gewissen Grade die allumfassende Liebe, die dann später den eigentlichen Inhalt des christlichen Gottesbegriffes bildet. Ja, die indische Urzeit kennt sogar schon den erhabenen christlichen Gedanken (Matth. V, 45): Gott läßt seine Sonne scheinen

[1]) Vgl. hierzu auch die erschütternde Anklage des Amphitryon gegen Zeus im Herakles von Euripides:

Zeus, meinem Weib bist Du genaht, was hilft es?
Zeus, meines Sohnes Vater hieß ich Dich —
Was hilft es mir? Du hieltest nicht die Treue,
Die ich erwartet. Großer Gott, ich Mensch
Bin Dir an Redlichkeit weit überlegen:
Herakles Kinder hab ich nicht verraten.
Du aber wußtest den verbotenen Weg
Zu fremdem Bett vortrefflich auszufinden,
Doch Rettung für die Deinen weißt Du nicht:
An Weisheit fehlt Dir's, Gott, wo nicht an Güte.
(Übers. von v. Wilamowitz-Möllendorf.)

über Böse und Gute. So in einem Hymnus (Atharv. XIII 4, 41, 42), in dem der Dichter von Indra singt:

Er ist's, der donnert, er der blitzt,
Er schleudert seinen Wetterstrahl
Dem Bösen wie dem Guten, so
Dem Menschen wie dem Unhold an.

Und ähnlich in dem herrlichen Liede auf die Morgenröte (Rigv. I 124), in dem der Dichter die schrankenlose Güte der Morgenröte preist und von ihr Strophe 6 singt:

„So bietet sie sich reichlich zum Beschauen,
Dem Fremden gönnt sie Gleiches wie dem Eignen."

Die Götter kümmern sich aber auch um das Tun und Lassen der Menschen. In den Veden beobachtet die alles schauende Sonne bei ihrer Fahrt über das Firmament das Treiben der Menschen, und berichtet dann darüber dem höchsten Gotte, dem Himmelsgott Varuna, oder an dessen Stelle Indra oder Agni (vgl. o. S. 128). Und in den über die ganze Erde verbreiteten Flutsagen wird die Flut fast durchgängig als Strafe für die bösen Handlungen und Laster der Menschen, die Errettung des Einzelnen mit seiner Familie als Lohn für seine strenge Sittlichkeit und Gerechtigkeit aufgefaßt. In der Odyssee verstößt die Verwendung des Pfeilgiftes gegen das Verbot der Götter, und ebenso gilt die Verletzung des Gastrechtes, das unter dem Schutze des Himmelsgottes steht, für einen schweren Frevel gegen die göttlichen Anordnungen. Ja in der Sage von Philemon und Baucis bildet sie sogar die Ursache für die Flut, während das greise Ehepaar, das trotz seiner drückenden Armut allein von allen Bewohnern den in Menschengestalt unerkannt die Erde behufs Prüfung der Menschen durchstreifenden Jupiter und Merkur gastlich in seine bescheidene Hütte aufnimmt, den göttlichen Lohn empfängt. Auch gelten die Götter sowohl in den Veden als in den homerischen Gedichten als Vertreter der Wahrheit, und an vielen Stellen in diesen führen sie daher Epitheta wie „wahr", „nicht trügend" usw.

Ebenso treten in der Kampfweise schon frühzeitig gewisse ethische Züge hervor. Der Gebrauch von vergifteten Pfeilen ist zwar bei den Kelten, den Pontusvölkern und selbst den Indern und Griechen noch für verhältnismäßig späte Perioden nachweisbar, und auch Odysseus sucht sich Pfeilgift zu beschaffen (Od. I, 200ff.). Ebenso deuten die auf den Feuersteinpfeilspitzen bisweilen vorkommenden Rillen auf die Verwendung von Pfeilgift hin. Andererseits lehrt uns aber die gleiche Odysseestelle, daß man schon damals die Vergiftung der Pfeile als unmoralisch und wider die göttlichen Gebote verstoßend betrachtete, und das gleiche ergibt sich aus den indischen Veden. Ja selbst bei der Ausübung der Jagd können wir gewisse ethische Regungen beobachten. Fast bei allen indogermanischen Völkern gilt es für einen Frevel, trächtiges weibliches Wild zu töten oder gar die saugenden jungen Tiere

ihrer Mutter zu berauben, wie wir es beispielsweise auf dem Goldhorn von Gallehus dargestellt finden, auf dem ein Jäger mit dem Pfeile auf eine ihr Kälblein saugende Hirschkuh schießt.

Vor allem offenbaren sich die engen Beziehungen der Ethik zur Religion, wie namentlich v. Schroeder in seinem oft genannten Werke sehr eingehend entwickelt hat, in den verschiedenen Rechtsinstitutionen, dem Eid, den Ordalen und den zur Ermittlung des Übeltäters dienenden Orakeln. Freilich wird der Eid, sowohl der Reinigungs- wie der Vertrags- oder Treueid, von den meisten Ethnologen lediglich als eine Selbstverwünschung, als ein bloßer Zauber in präanimistischem oder emanistischem Sinne aufgefaßt. Er ist nach Oldenburg, eine Art materielles Fluidum, eine schädliche Substanz, die dem als Substrat des Eides dienenden Gegenstande eigen ist. Aber nach emanistischen Anschauungen strahlt doch dieses Fluidum auf die ganze Umwelt und auf alle Menschen gleichmäßig aus. Wie kommt es dann, daß es seine schädigende Wirkung nur im Meineidigen und Vertragsbrüchigen entfaltet, alle übrigen Personen dagegen verschont bleiben? Diese verschiedenartige Wirkung läßt sich doch nur so verstehen, daß man entweder bei dem Meineidigen eine besondere Disposition gegenüber den schädigenden Eigenschaften des Fluidums voraussetzt, ähnlich etwa der des durch Ausschweifungen Geschwächten gegenüber den Tuberkelbazillen, oder daß man dem Fluidum selbst das Unterscheidungsvermögen von Wahr und Unwahr, von Treu und Treulos zuschreibt, oder schließlich, daß man hinter den Erscheinungen eine höhere Macht annimmt, die dieses Unterscheidungsvermögen besitzt und nun ihrerseits das Fluidum in dem einen oder anderen Sinne wirken läßt. Von diesen drei Möglichkeiten scheidet die erste ohne weiteres aus, denn sie setzt so komplizierte Vorstellungen voraus, wie wir sie bei einem primitiven Volke unmöglich annehmen können. Eher noch kann man die zweite Auffassung gelten lassen, die also gewissermaßen auf einer pantheistischen Weltanschauung und der Vorstellung von einer mit Bewußtsein begabten, Recht und Unrecht unterscheidenden Weltseele, eben dem Fluidum, beruht. Viel Wahrscheinlichkeit bietet indes auch diese Auffassung nicht, und so bleibt dann nur die dritte Möglichkeit übrig, daß man die Unterscheidung von Gut und Böse und die Entscheidung über die Wirkung des Zaubers einer besonderen, außerhalb stehenden übersinnlichen, ethischen Macht zuschreibt, gleichgültig, welche Vorstellungen man sich im übrigen von ihr auch machen mag.

Und genau wie mit dem Eide verhält es sich mit den Ordalen, die sich von jenem, namentlich dem Treu- und Vertragseid, nur insofern unterscheiden, als bei ihnen die schädigende Wirkung des Beschwörungsmittels ganz unmittelbar zur Geltung kommt. Auch hier muß entweder der Unschuldige mit einer besonderen Schutzkraft ausgestattet sein, die ihn gegenüber den ihm angewandten schädigenden Maßnahmen, der Glut des Feuers, der atemerlöschenden Kraft des Wassers oder dem tödlichen Gift immun macht, wie

das Tetanusserum eine Schutzkraft gegen den Wundstarrkrampf verleiht. Aber diese Schutzkraft kann der Betreffende doch erst im Augenblicke der Probe erlangt haben, wie auch die Einspritzungen des Tetanusserums erst bei einer Verletzung vorgenommen werden, denn für gewöhnlich ist der Mensch weder gegen Verbrennungen, noch gegen Ertrinken, noch gegen Gifte gefeit. Die spezifische Schutzkraft könnte ihm also nur von einer besonderen Macht verliehen worden sein, der seine Schuldlosigkeit bekannt und die die Unschuld zu schützen gewillt und befähigt ist.

Oder man glaubt, daß der betreffende Gegenstand selbst, also die Flamme, das Wasser oder das Gift, die Schuldlosigkeit des Prüflings kennt und ihn deshalb verschont. Dann würden wir es wieder mit einer pantheistischen Weltanschauung und mit einer allwissenden und allgerechten Weltseele zu tun haben. Auch in diesem Falle gehen also die ethischen und religiösen Anschauungen Hand in Hand.

Endlich bleibt noch die dritte Auffassungsmöglichkeit, daß eine besondere Macht die Wirkung des Wassers, des Giftes oder des Feuers je nach dem Vorhandensein der Schuld oder Nichtschuld bestimmt. Für diese Auffassung scheint ganz besonders die „Probe des geweihten Bissens" zu sprechen, bei der die betreffende Speise oder der Trank, wie beispielsweise die im Mittelalter vielfach angewendete geweihte Hostie, an und für sich völlig harmlos ist und erst in dem Augenblick zu einem tödlichen oder verräterischen Zauber wird, da sie der Schuldige über seine Lippen bringt. Auch dieser Zaubervorgang setzt doch, wie immer man sich ihn auch vorstellen möge, die Unterscheidung von Gut und Böse und einen auf Bestrafung des Bösen gerichteten übersinnlichen Willen voraus.

Nicht anders endlich steht es auch mit den Orakeln, die nur zur Feststellung von Recht und Unrecht oder zur Ermittlung des Übeltäters dienen, dessen Bestrafung aber seinen Genossen anheimgeben. Wenn ein Käfer, eine Fliege, ein sterbendes Huhn oder der Rauch der Flamme sich nach dem Schuldigen hinbewegt, so geschieht dies entweder deshalb, weil dieser eine besondere Anziehungskraft ausübt. Oder der Rauch oder das Tier kennt seine Schuld, vermag also Recht und Unrecht zu unterscheiden und hat den Willen, das Unrecht zur Bestrafung zu bringen. Oder endlich eine außerhalb stehende übersinnliche Macht, die gleichfalls mit einem höheren Wissen und dem Willen, Unrecht zu sühnen, ausgestattet ist, gibt dem Tiere oder Rauche seine Richtung.

Von welcher Seite auch wir also die Sache betrachten mögen, immer sehen wir, daß auch bei den primitivsten Naturvölkern ein geheimnisvolles, entweder in den Gegenständen selbst hausendes oder außerhalb davon befindliches übersinnliches Etwas vorausgesetzt wird, das 1. Recht und Unrecht zu unterscheiden vermag, das 2. in jedem Einzelfalle von einem begangenen Unrecht Kenntnis hat und das 3. den Willen hat, eine Schuld zur Sühne zu bringen. Die ethischen und religiösen Vorstellungen der Naturvölker sind mithin

aufs allerengste miteinander verknüpft, und es ist daher auch ohne weiteres anzunehmen, daß diese religiösen Vorstellungen eine sehr wichtige Triebfeder für das Tun und Lassen des Menschen bilden. Denn er weiß genau, daß jene übersinnliche Gewalt seine bösen Handlungen, mag er sie auch noch so sehr im Geheimen und mit Hilfe irgendwelchen unsichtbaren Zaubers ausüben, doch erschaut und zu sühnen gewillt und befähigt ist. An dieser von uns gewonnenen Erkenntnis ändert auch die oben (S. 193 f.) von uns festgestellte Tatsache nichts, daß der Moralbegriff an sich seinem Inhalte nach Veränderungen unterworfen und aus dem Bedürfnis hervorgegangen ist, das einzelne Individuum wie die Gesamtheit vor der Böswilligkeit einzelner Personen zu schützen. Wesentlich für uns ist nur, daß der Mensch überhaupt alles das, was er selbst in vieltausendjähriger Erfahrung und unter den Wirkungen des sozialen Lebens seiner allgemeinen Kulturstufe entsprechend jeweilig als gut und böse erkannt hat, zu jener übersinnlichen, nach pantheistischer Auffassung der Welt immanenten, oder in deistischem Sinne außerhalb befindlichen sittlichen Macht in Beziehung setzt.

Wie sich aus unseren Darlegungen ergibt, muß die Vorstellung von einer solchen übersinnlichen ethischen Macht, mag diese Vorstellung auch noch so unklar und rein triebmäßig gewesen sein, schon lange bestanden haben, ehe man zu eigentlichen Göttern gelangte. Als man sich dann aber einmal besondere Götter geschaffen hatte, lag es nahe, jene ethische Macht mit ihnen, sei es mit ihrer Gesamtheit, sei es nur mit einem einzigen oder einigen mehr oder weniger bevorzugten unter ihnen in Verbindung zu bringen. Halten wir unter den Religionen der indogermanischen Sondervölker Umschau, so tritt bei keiner Gottheit ein so tiefer ethischer Kern hervor, wie beim Himmelsgott (vgl. o. S. 107), der zugleich auch überall der Hauptgott ist. Er ist ein väterlicher Gott (Dyáus-pîta; *Ζεὺς πατήρ*; Jov-piter), gütig, freundlich und hilfreich gegen die Menschen. Er schaut auf alle Handlungen der Menschen herab oder läßt sich, wie in den Veden und zum Teil auch den homerischen Gedichten, durch andere Götter darüber Bericht erstatten. Er wacht über dem Gastrecht (*Ζεὺς ξένιος*). Er ist ein Gott der Wahrheit und Treue, der Beschützer von Recht und Ordnung und der Schirmherr der Völkerbündnisse. Wegen dieser Eigenschaften ist er auch der wichtigste Schwurzeuge, den man sowohl beim Reinigungs- wie beim Treu- und Vertragseide anruft [1]).

[1]) Ich kann mir hier nicht versagen, einen der indischen Varunahymnen, dessen Ursprung Brunnhofer (I, S. 188ff.) in Medien sucht, wörtlich anzuführen. Er lautet (Atharv. IV, S. 16):

1. Der große Herr dieser Welten sieht, als ob er nahe wäre. Wenn einer auch denkt, er wandele verstohlen, die Götter wissen es all.

2. Ob einer gehe oder stehe oder sich verstecke, ob einer gehe niederzuliegen oder aufzustehen, was zwei, zusammensitzend, einander zuflüstern; König Varuna weiß es, er ist als Dritter mitten unter ihnen.

3. Auch diese Erde ist Varuna's, des Königs, und dieser weite Himmel samt seinen

Außer dem Himmelsgott zeigt nur noch der Sonnengott und vereinzelt, besonders bei den Persern, der mit diesem in engem Zusammenhang stehende Feuergott einen schärfer ausgeprägten ethischen Inhalt. Doch dürfte es sich dabei wohl mehr um sekundäre Erscheinungen handeln, die in der teilweisen Verschmelzung der Himmels- und Sonnengottheit ihren Grund haben.

Zum Schluß sei noch kurz die Frage berührt, inwieweit der Mensch nach der indogermanischen Weltanschauung auch noch nach dem Tode für seine Taten verantwortlich gemacht wird. Nach dem, was wir über den Eid und die Ordale gehört haben, scheint es ja, daß die Übeltat des Bösen mit seinem zeitlichen Tode gesühnt ist. Und dies ist sicher auch die ursprüngliche Auffassung gewesen. Andererseits aber weisen zahlreiche Mythen darauf

fernen Enden. Die beiden Meere sind Varuna's Hüften, so auch ist er enthalten in diesem Wassertröpflein.

4. Wenn einer auch fern hinwegflöhe, jenseits des Himmels, auch dann würde er nicht entrinnen Varuna, unserm König. Seine Späher gehen aus vom Himmel hernieder zur Erde; mit tausend Augen forschen sie über die Welt dahin.

5. König Varuna schaut alles dieses, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber hinaus liegt. Er hat gezählt die Blicke der Augen der Menschen. Wie ein Spieler die Würfel wirft, so ordnet er alle Dinge.

6. Mögen alle deine bösen Fallstricke, die da stehen, siebenfach und dreifach ausgeworfen, den Menschen fassen, der eine Lüge redet, mögen sie den verschonen, der da die Wahrheit spricht.

Besonders bemerkenswert in diesem Hymnus ist die bei den Indo-Iraniern auch sonst noch öfter wiederkehrende Verbindung: Gedanken, Worte und Wege oder Werke, der wir auch bei den Griechen begegnen. So in der Ilias: *σὺδε σύνθεο καί μοι ὅμοσσον ἢ μέν μοι πρόφρων ἔπεσιν καὶ χερσὶν ἀρήξειν.* Ebenso bei Äschylos im Chorlied des Prometheus 526ff.: *γνώμᾳ . . . θοίναις . . . λόγοις*; oder S. 1060ff.: *ἀνοίας . . . ἔργῳ . . . μύθῳ.* Und ein Komiker höhnt:

τηνικαῦτά μοι
δοκεῖ πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ
γνῶναι θεοὺς θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρᾳ
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί τε.

Vor allem aber überrascht die Übereinstimmung des Hymnos mit Psalm 139. Sie ist eine so vollkommene, daß zwischen beiden ein enger Zusammenhang angenommen werden muß. Da nun aber der Psalm wohl kaum dem Atharvavedahymnus nachgebildet, noch viel weniger aber dieser aus jenem entlehnt sein kann, was schon aus chronologischen Gründen unmöglich ist, so bleibt eben nur die Annahme, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind, die aber nur eine indogermanische gewesen sein kann und die in einen Raum und in eine Zeit verlegt werden muß, wo die semitischen Völker mit den Sanskritariern noch in engerer Berührung standen. Und wenn nun im Varunahymnus wie im Psalm vom Meere, in ersterem sogar von zwei Meeren die Rede ist, so können hierfür wohl nur das Kaspische Meer bis zum Urmia- und Vansee in Betracht kommen, wo noch heutigen Tags syrische Semiten sitzen. Die Entstehung des Hymnus muß also in eine sehr frühe Periode des Ariertums zurückreichen, und da der gleiche ethische Gedanke, die Verbindung: Gedanken, Worte und Werke oder Herz, Hand und Mund auch schon bei Homer sich findet, so haben wir es hier jedenfalls mit einer schon in gemeinindogermanischer Zeit entstandenen ethischen Formel zu tun.

hin, daß auch noch nach dem Tode zwischen Guten und Bösen unterschieden wurde. Und diese Auffassung ist ja auch sehr leicht verständlich, denn mit dem ausgeprägten Rechtssinn unserer indogermanischen Vorfahren war es unvereinbar, daß Übeltäter, die sich dem weltlichen Gericht zu entziehen verstanden hatten, straflos bleiben sollten, und die Bestrafung konnte dann eben nur nach ihrem Tode erfolgen. In der nordischen Mythologie liegt diese dem Drachen Nidhoggr ob, der an den toten Körpern oder richtiger am „lebenden Leichnam" der Meineidigen und Mörder saugt und sie zerreißt [1]). Nach der griechischen Sage müssen die Töchter des Königs von Argos, weil sie auf Anstiften ihres Vaters in der Brautnacht ihre Verlobten, die Söhne des Ägyptus, meuchlerisch erdolcht haben, in der Unterwelt beständig Wasser in ein durchlöchertes Faß schöpfen. Sisyphos, der verschlagendste aller Menschen, der wegen seiner räuberischen Einfälle in Attika von Theseus getötet wurde, war in der Unterwelt dazu verdammt, ein ungeheures Felsstück einen steilen Berg hinanzuwälzen, von dem es ständig wieder herabrollte [2]). Und der phrygische König Tantalus, der einstige Liebling des Zeus und als solcher zeitweiliger Gast an der Göttertafel, der in frevelhaftem Übermute den Göttern, um ihre Allwissenheit zu prüfen, bei einer Einladung das Fleisch seines eigenen Sohnes vorgesetzt hatte, mußte zur Strafe für seine Freveltat in der Unterwelt, von quälendem Durst und Hunger gepeinigt, in einem Teiche stehen, während Bäume ihre fruchtbeladenen Zweige über ihn niederneigten; aber so oft er davon pflücken oder aus dem Teiche trinken wollte, wichen Früchte und Wasser zurück. Vor allem aber findet sich die Vorstellung von ewigen Höllenstrafen in den indischen Veden. So in dem altindischen Hexenhammer (Rigv. VII 104, 1—25), in dem die Götter Indra und Soma mit wahrhaft pfäffischer Verfolgungswut zur Vernichtung der Zauberer (Str. 1), der Werwölfe (Str. 22), Vampyre (Nr. 17) und Truden (Nr. 7 und 24) aufgefordert werden:

„Indra und Soma, mit dem Pack zur Hölle!
Hinein mit ihm ins anfangslose Dunkel!
Auf, daß von dort nicht einer mehr entrinne,
Bewältigt sie mit eures Ingrimms Vollkraft."

Ebenso hören wir von dem Höllenstrome Vaitarani „dem schwer zu überschreitenden", „in dessen kochenden Fluten die Bösen versinkend in die darunter befindliche Welt des Yama mit ihren verschiedenen Höllenstufen gelangen, wo ihrer arge Schmerzen harren" [3]).

---

[1]) E. Mogk, a. a. O., S. 382.

[2]) Freilich handelt es sich dabei um einen ursprünglichen Sonnenmythus, dem erst später, als seine eigentliche Bedeutung in Vergessenheit geraten war, ein ethischer Sinn untergeschoben wurde. (Siecke, Myth. Bibl. 8, 28.)

[3]) Weber, Ind. Stud. Bd. I, S. 399, Anm. Vgl. dazu den oben erwähnten, mit siedendem Pech erfüllten Unterweltsstrom der Chewsuren (S. 68).

Bange Sorge laſtet daher auf dem Gewiſſen des Menſchen ob der wiſſentlich und unwiſſentlich begangenen Sünden. Aber er weiß auch, daß die Götter nicht unverſöhnlich ſind und daß ſie ſeine Übeltaten, mögen ſie auch noch ſo verwerflich ſein und in den ſchlimmſten Zaubereien beſtehen, von ihm nehmen, ſofern er ſie nur in reumütigem Gebete um Erlöſung von ſeinen Sünden anfleht. So lautet es Atharv. VII 65:

1. Mit Früchten, rückwärtsliegenden, wächſt, Apâmârga, du empor,
   Verſcheuche alle Flüche, die auf mich geſchleudert, weit hinweg.
2. Was wir an Fehlern, Miſſetat und Schlechtigkeit geſündiget,
   Mit dir, o Allwärtsſchauende, befreien wir gründlich uns davon.
3. Was wir mit Schwarzzahn, Nägeltrank und Hämling Schlimmes wo vollführt,
   Vermittels Deiner wiſchen wir das alles, Apâmârga, ab.

Und in einem anderen Gebete (Atharv. VI 115) heißt es:

1. Die Sünden, die wir wiſſentlich begingen und unwiſſentlich,
   Von aller dieſer Sündenſchuld, erlöſt uns, Götter, allzumal.
2. Wenn ich mich bei Verſtand und wenn ich mich im Schlaf verſündigte,
   Vergangenheit und Zukunft ſühn' mich davon, wie von Folterqual.
3. Wie man von Foltern uns erlöſt, im Schweißbad uns den Schmutz abſpült,
   Wie Schmutz man durch die Seihe klärt, alſo entſündiget mich all.

Es iſt alſo der echt chriſtliche Erlöſungsgedanke, der uns hier ſchon in völlig klarer Form entgegentritt.

VIII. Kultus der Indogermanen.

Bei allen Naturvölkern, mag ihre Religion auch noch ſo primitiver Art ſein, ſehen wir das Bedürfnis, mit den von ihnen vorausgeſetzten, das Schickſal des Menſchen beſtimmenden überſinnlichen Mächten in Verbindung zu treten, um ſich ſo teils vor Nachteilen zu bewahren, teils irgendwelche Vorteile zu erreichen. Auf der primitivſten Stufe beſteht dieſer Verkehr in einfachen Zauberhandlungen, in Beſchwörungen, Nachahmungs- und Bewegungszaubern u. dgl., durch die man die überſinnlichen Gewalten zu zwingen ſucht, ſich in der gewünſchten Richtung zu betätigen. Erſt auf einer etwas jüngeren Stufe tritt dazu die weitere Auffaſſung, daß die Handlungen jener überſinnlichen Mächte nicht nur von den ihnen innewohnenden Eigenſchaften und Fähigkeiten, ſondern auch von ihrem Willen, davon Gebrauch zu machen, abhängen. Man wendet daher zwar noch die alten Zauberhandlungen an, um damit jenen höheren Gewalten beſondere Kräfte anzuzaubern und die ihnen zugeſchriebenen Fähigkeiten zu ſteigern, überläßt es aber nunmehr ihrem guten Willen, von dieſen Fähigkeiten Gebrauch zu machen. Die Vegetationsdämonen beiſpielsweiſe ſorgen für das Aufgehen und Gedeihen der Saat. Ob ſie dies tun wollen oder nicht, hängt lediglich von ihrem guten Willen

ab, und man muß sie sich daher durch Bitten und Gaben geneigt zu machen suchen. Damit sie es aber auch tun können, muß man ihnen solche Gaben auswählen, über die sie sich nicht nur freuen, sondern die ihnen zugleich auch die für ihre fruchtbringende Tätigkeit erforderlichen Kräfte und Fähigkeiten verleihen, also solche Gegenstände und Tiere, die man noch von der Zeit des reinen Emanismus her als Fruchtbarkeitszauber zu betrachten gewohnt war.

Schon bei den einfachen Zauberhandlungen bildeten sich teils durch die rhythmischen Wiederholungen bestimmter Körperbewegungen und Worte, teils durch gewisse Gesten ganz von selbst bestimmte Formen aus, durch die sie erst ihre Wirkungen voll entfalteten. An diesen Formen hielt man natürlich auch noch beim Übergange zu etwas höheren Vorstellungen, zum Glauben an Natur- und Seelendämonen fest, da ja auch beim Verkehr mit diesen, wie wir soeben gesehen hatten, der Zauber noch immer eine große Rolle spielte. Dazu kam noch, daß diese geordneten Formen mit ihren rhythmischen Bewegungen und Wortwiederholungen, mit ihren Gesten und Spielen auch das Auge und Ohr der dämonischen Mächte erfreuen mußten. Und da nicht alle Menschen gleichmäßig diese Formen beherrschen, sondern einzelne Personen zum Verkehr mit den übersinnlichen Gewalten in erhöhtem Maße geeignet sind, so werden sie zum Mittler zwischen dem Menschen und den Dämonen oder der Gottheit. So entstand der Priesterstand.

1. Priestertum.

Die Frage, ob es in der indogermanischen Urzeit schon Priester gegeben habe, ist vielfach verneint worden, da sich dafür keine sicheren sprachlichen Belege beibringen lassen. Zwar hat man das indische brahman „Priester" dem lateinischen flamen „Priester" gleichgestellt, aber diese Gleichung ist nicht hinreichend gesichert und auch hinsichtlich der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gehen die Ansichten der Sprachforscher auseinander. Auch geschichtliche Zeugnisse hat man gegen die Annahme besonderer Priester in der Urzeit geltend gemacht und sich besonders auf die Bemerkung Cäsars (b. g. VI 21) berufen, der von den Germanen sagt: Neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. Indessen ergibt sich aus diesen Worten — ganz abgesehen davon, daß Cäsar eine wirklich eindringende Kenntnis der germanischen Kulturverhältnisse überhaupt nicht besessen hat — doch nur, daß sie nicht wie die Kelten einen geschlossenen, auf besonderen Schulen für seinen Beruf vorgebildeten Priesterstand hatten, nicht aber, daß sie überhaupt keine Priester gekannt hätten. Auch wird ja für die frührömische Zeit ein chattischer Priester namens Libes ausdrücklich erwähnt, der im Jahre 14 nach Chr. als Gefangener im Triumphzuge des Germanicus mitgeführt wurde. Und noch genauer spricht sich über sie Tacitus aus, wenn er auch keinen von ihnen mit Namen anzuführen weiß (Germ. 7, 10, 11, (40, 43). Außer auf die Germanen hat man sich auch auf die Slawen berufen,

da sich in den ältesten Quellen keinerlei Zeugnisse über das Vorhandensein von Priestern bei ihnen fänden. Allein über die ältesten Kulturverhältnisse der Slawen sind wir so lückenhaft unterrichtet, daß man aus dem Fehlen von Nachrichten jedenfalls keinerlei Schlüsse ziehen darf. Dagegen finden wir bei den Kelten schon in sehr früher Zeit ein sehr hoch entwickeltes Priestertum, und seine Organisation ist hier eine so vollkommene, daß zu ihrer Durchbildung sicher sehr lange Zeiträume erforderlich waren. Ebenso haben die Griechen und Römer schon in der allerfrühesten Zeit einen besonderen Priesterstand, und namentlich tritt uns ein solcher bei den Indoiraniern in einer so ausgebildeten Form entgegen, daß wir seine Anfänge sicher bis in die Urzeit zurückzuverlegen haben.

Neben Priestern finden sich bei den Germanen in den ältesten Quellen und in den späteren nordischen Sagen auch noch Priesterinnen öfter erwähnt, deren Wirkungskreis sich in römischer Zeit allerdings nur noch auf die Weissage- und allenfalls noch die damit verbundene Opfertätigkeit erstreckte, während die höheren Kulte ausschließlich den männlichen Priestern vorbehalten blieben. Und wie bei den Germanen, so finden sich auch noch bei anderen indogermanischen Völkern mancherlei Spuren von Weiberpriestern. Die Wahrung des heiligen Feuers im Tempel der Vesta zu Rom war den Vestalinnen anvertraut, und die Weissagung in Delphi lag einer Priesterin ob. Ebenso werden in Dodona Priesterinnen, die Peliä oder Peliades, erwähnt. Doch sind auch hier überall die Funktionen der Priesterinnen beschränkt.

Gänzlich versagen die Quellen darüber, ob wir für die Urzeit schon eine besondere Priestertracht anzunehmen haben, da selbst für die geschichtlichen Zeiten die Nachrichten in dieser Hinsicht nur sehr lückenhaft sind Bei den Kelten (Plinius h. n. XVI., 95, 1), Griechen und Römern sowie den Indo-Iraniern waren für die Priester und Priesterinnen sicher bestimmte äußere Abzeichen vorgeschrieben, und vom Alkispriester der germanischen Naharnavalen berichtet Tacitus (Germ. c. 43), er sei muliebri ornatu angetan. Müllenhoff u. a. glauben diesen muliebris ornatus auf die Haartracht beziehen zu dürfen, und berufen sich dabei vor allem auf den vandilischen Königsnamen Hasdingi, der im anord. Haddingjar wiederkehrt und etymologisch zweifellos zu anord. haddv (*hazds) „Frauenhaar“ gehört. Indessen scheint sich dieser Name, wie R. Much einwendet, auf den Hochadel des Stammes zu beziehen, der nach Art der fränkischen reges criniti langes Haar trug. Der muliebris ornatus bestand also jedenfalls, wie E. Mogk zutreffend ausführt, in einem „losen, bis zu den Füßen herabgehendem Gewand, das durch keinen Gurt gebunden, wie es bei der Opferhandlung bedingt war“.

Archäologische Zeugnisse über das Priesterwesen liegen uns namentlich aus dem ägäischen Kulturkreise in ziemlich großer Zahl vor, wo wir sowohl männliche wie weibliche Personen öfter vor einem Altar, einem heiligen Baum oder einer Gottheit in Adorantenstellung dargestellt finden. Die Frauen

sind fast durchweg in einen langen Faltenrock mit wespenartiger Einschnürung der Taille gekleidet, wie wir es schon bei den tanzenden Frauen von Cogul und mehreren anderen Darstellungen gleichen Alters sehen. Trotz des großen Zeitraumes, der die spanischen und ägäischen Darstellungen voneinander trennt, wäre immerhin an die Möglichkeit eines Zusammenhanges zu denken, da sich gerade kultische Bräuche und Trachten — man denke nur an unsere christlichen Priestertrachten — ungemein lange zu erhalten pflegen. Statt menschlicher Figuren sieht man auf den antiken Gemmen bisweilen auch

Abb. 262 und 263. Steinplatten aus der Grabkammer eines Hügelgrabes von Kivik bei Cimbrishamm, Schonen.
Auf der ersten Platte oben Gefangene, wahrscheinlich zur Opferung bestimmt. Dahinter ein Rennwagen. In der zweiten Reihe ein Rossepaar. Darunter 8 vermummte Gestalten hinter einem Gongspieler einherschreitend.
Auf der zweiten Platte treten die verhüllten Gestalten an einen Kessel, der jedenfalls zum Auffangen des Opferblutes dient.

eigentümliche Mischfiguren mit offenbar kultischen Handlungen beschäftigt, so auf der bereits oben (S. 169) erwähnten Gemme von Vaphio, auf der zwei solche Figuren aus einem mondhornförmigen Gefäße mit einem Kruge Wasser schöpfen, vielleicht auch ein Trankopfer darbringen. Es wäre nicht unmöglich, daß es sich hierbei nicht um dämonische Wesen, sondern vielmehr um Priester in einem noch aus dem Zauberkulte übernommenen Maskenkostüme handelt, das ja bei allen Naturvölkern zu den Zauberzeremonien gehört und nach dem oben (S. 5) Gesagten auch in der indogermanischen Urzeit im Zauberkult eine große Rolle gespielt haben muß.

Ähnliche Figuren mit erhobenen Armen (Adorantenstellung) finden sich öfter auch auf vorelamitischen Gefäßscherben Westpersiens und namentlich auch in den nordischen Felsenzeichnungen dargestellt, so u. a. in Verbindung mit einem Sonnenwagen, so daß wir es hier zweifellos mit einer Sonnenanbetung zu tun haben (vgl. S. 124). Hierzu gehören offenbar auch die gleichfalls schon oben (S. 143) behandelten Figuren mit senkrecht erhobenen Vorderarmen und stark vergrößerter Hand, die zuerst in den neolithischen Siedelungen Mährens erscheinen und dann in den nordischen Felsenzeichnungen sowie in der Ukraine und im Kaukasus wiederkehren. Ja, die gleiche Stellung findet sich sogar schon mehrfach in den paläolithischen Höhlenzeichnungen, hier bei menschlichen Figuren mit schnauzenförmigem Gesichte, also offenbar bei Zauberpriestern mit Tiermasken.

Besonders bemerkenswert aber sind die Darstellungen auf zwei Platten der berühmten Kivikmonumentes in Schweden (Abb. 262 u. 263). Die erste zeigt uns in der obersten Reihe eine Anzahl gefesselter und wahrscheinlich zum Opfer bestimmter Männer, begleitet von einem Mann mit einem Schwerte in der Hand, hinter dem ein zweirädriger Wagen, offenbar ein Kultwagen, folgt. In der zweiten Reihe erblickt man ein gegeneinander gerichtetes Rossepaar, vielleicht eine Darstellung der Dioskuren, die ja zum Rosse in engster Beziehung standen und die man sich dementsprechend ursprünglich selbst in Roßgestalt gedacht haben muß (vgl. S. 191 f.). In der untersten Reihe schreiten acht vermummte Gestalten hinter einem Gongspieler her. Sie ähneln einigermaßen den soeben erwähnten Figuren auf der Vaphiogemme. Aber noch mehr erinnert ihr langes, bis auf die Füße herabwallendes Gewand an die Taciteischen Alkispriester. Freilich tragen die Priester des Kivikmonumentes außer dem Frauengewand anscheinend auch noch Masken. Allein diese Masken sind eben aus dem alten Zauberkult in den Götterkult mit hinübergenommen worden, wie wir es auch noch bei den Satyrspielen der Griechen und in alten Volksbräuchen sehen. Noch bis in die dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts fanden Umzüge maskierter und in Weiberkleider gehüllter Burschen um die Pfingstzeit in Großen-Gottern bei Langensalza statt, wo auch noch die Erinnerung an die Doppelgottheit deutlich zum Ausdruck kam, und ähnliche Pfingstbräuche werden auch noch aus anderen Gegenden berichtet, so aus dem Jahre 1224 von Lüttich, wo alte und junge Männer mit glattrasiertem Gesichte und in Weibertracht vermummt alte Spiele aufführten (J. Bing a. a. O.).

Nach all diesen geschichtlichen, volkskundlichen und archäologischen Zeugnissen halte ich es für zweifellos, daß die Indogermanen der Urzeit ihre Priester hatten und daß diese Priester bestimmte, aus dem alten Zauberkulte übernommene Trachten anlegten, die zwar landschaftlich sehr verschieden gewesen sein mögen, die aber doch vorhanden gewesen sein müssen.

2. Kultstätten.

Ebenso wie die Frage nach einem besonderen Priesterstande hat man auch die nach besonderen Kultstätten verneint und sich dabei namentlich auf das Zeugnis der Germania (c. 9) berufen, nach dem die alten Germanen es selbst noch in römischer Zeit verschmähten, ihre Götter zwischen Wände einzuschließen. Ganz ähnlich berichtet Herodot (I 131) von den Persern, daß sie nach altem Herkommen weder Götterbilder noch Tempel kannten, sondern ihre Götter auf hohen Bergen anbeteten, und auch bei den Römern wurden die Götter ursprünglich auf Bergen und in Wäldern verehrt. Ebenso weisen die bereits oben erwähnten sehr häufigen Darstellungen auf kretischen Gemmen (Abb. 180; 183; 184) auf einen Kultus im Freien hin, und auf manchen Berggipfeln, wie auf dem 800 m hohen Juktasberg und auf der

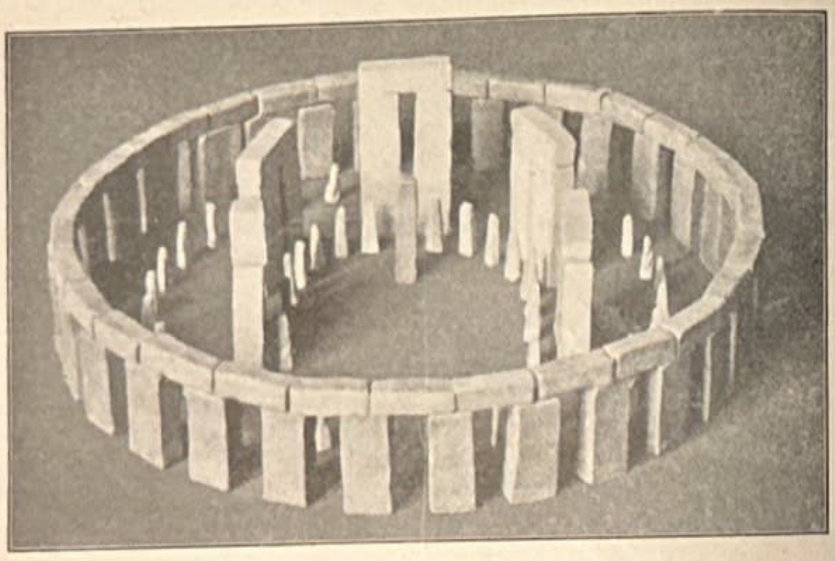


Abb. 264. Modell der ursprünglichen Gestalt des Stonehenge. Nach Weltall, Jahrg. 15. Heft 1/2.

Kuppe von Petsofa auf Kreta, beide der mittelminoischen Zeit angehörig [1]), ebenso wie auf der Paßhöhe bei Vasilios in Griechenland und anderwärts, sind so zahlreiche Votivfunde, Idole usw. zum Vorschein gekommen, daß wir es auch bei ihnen zweifellos mit alten Freiluftkultstätten zu tun haben. Gewiß folgt daraus, daß man in der Urzeit noch keine eigentlichen Tempel kannte, die erst vom Orient in den Kultbestand der indogermanischen Einzelvölker übernommen worden sind. Wohl aber pflegte man die Götter in bestimmten heiligen Bezirken zu verehren, die, wie es auch in Petsofa der Fall war, in irgendwelcher Weise umfriedigt und gegen den Zutritt Unbefugter geschützt waren. Dies ergibt sich schon aus den in gemeingermanische Zeit zurückreichenden Benennungen für Heiligtümer: So bedeutet alhs „eingehegter

[1]) Zimmen, Die kret.-myk. Kultur. S. 66.

Platz". Die Bedeutung von haruc, nord. horgr, ist in historischer Zeit schwankend, im Norden „Hügel", „Steinhaufen", „Altar", dann „dachloser Steinbau", endlich in Norwegen und Island „Tempelbau" [1]).

In diesem Sinne haben wir auch die Steinsetzungen, namentlich bei den Megalithgräbern, aufzufassen, die ursprünglich nur eine Umfriedigung und einen Schutz des Grabbezirks bildeten, sich dann aber im Laufe der Zeit mit der weiteren Ausgestaltung des Ahnenkultus und der Ausbildung regelmäßig wiederkehrender Totenfeiern zu einer Kultstätte erweiterten, um schließlich beim Übergange von den primitiven monistischen und animistischen zu höheren deistischen Vorstellungen die Bedeutung von wirklichen, wenn auch noch nicht

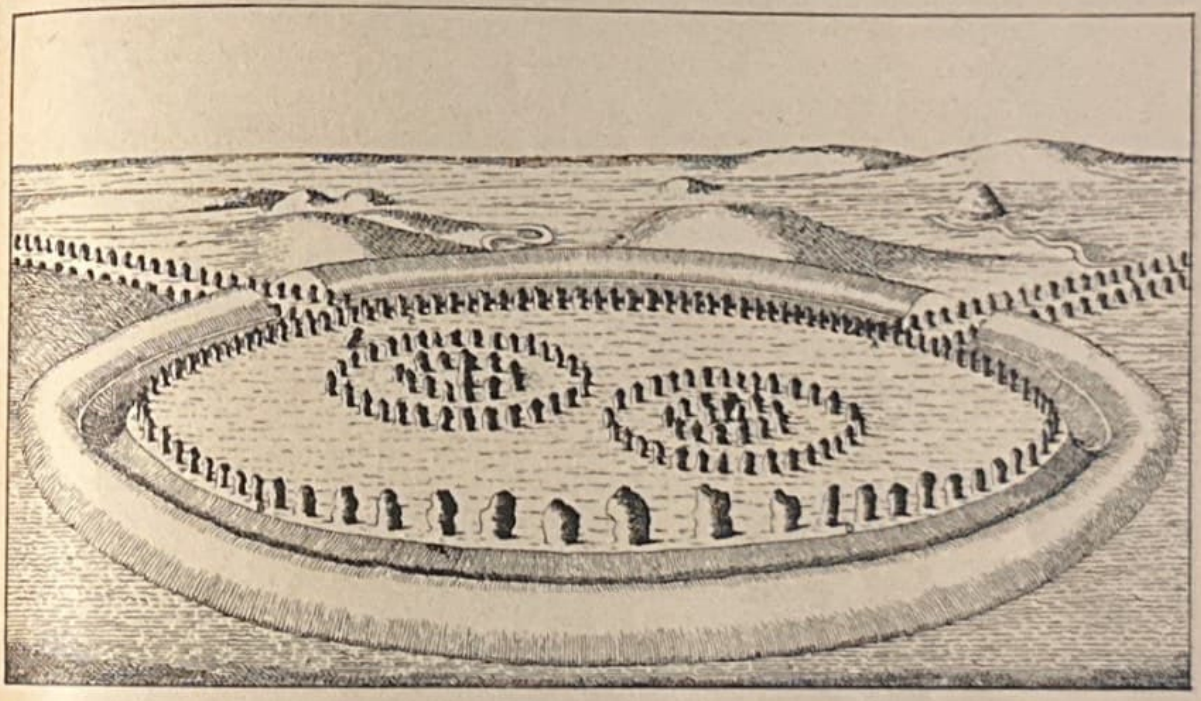


Abb. 265. Rekonstruktion der Hauptanlage von Avebury nach Stuckeley und Hoare. Wiltshire Magazin 1859.

überdachten Heiligtümern anzunehmen. Eine solche haben wir dementsprechend auch den mächtigen bretonischen und namentlich englischen und ihnen eng verwandten indischen Steinkreien zuzuschreiben (Abb. 265 u. 265). Niemand, der die gewaltigen Megalithbauten der Bretagne und den auch heute noch in ihren Trümmern überwältigend wirkenden Avebury und Stonehenge aus eigener Anschauung kennen gelernt hat, wird mit Schuchardt in diesen komplizierten Bauwerken eine einfache Grabanlage und in den riesenhaften Steinplatten des Avebury bloße Seelenthrone erblicken wollen. Zudem haben wir ja in der Meldung des Hekatäus von Abdera über den großen Sonnen-

[1]) K. Helm, Altgerm. Religionsgesch. S. 235.

tempel der Hyperboräer [1]), die doch schwerlich ganz aus der Luft gegriffen ist, sondern einen ganz realen Hintergrund haben muß, eine ganz unmittelbare Bestätigung für diese Auffassung. Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß ähnliche Freiluftempel auch noch von anderen indogermanischen Völkern bezeugt sind. Insbesondere berichtet Macrobius (Saturn. I 18), daß sich auf dem Berge Zilmissos in Thrakien ein dem Gotte Sabazius geweihter, kreisrunder, oben offener Sonnentempel befunden habe, in dem mit großer Pracht Sonnenfeste begangen wurden, wie sie Hekatäus in dem kreisrunden englischen Tempel feiern ließ.

Daß man bei diesen gewaltigen Tempelanlagen, wie wir oben gesehen hatten, die Zahl der Steine in den einzelnen Cromlechs mit den Ergebnissen der Sonnen- und Mondbeobachtung in Einklang brachte und so die heiligen Kultstätten der Sonnen- und Mondgottheit zugleich zu großen Kalendarien ausgestaltete, erscheint nur natürlich, da ja die Beobachtung des Himmels und die daraus abgeleitete Zeitrechnung in erster Linie den Priestern zufiel. Ebenso ist es ohne weiteres verständlich, wenn in der unmittelbaren Umgebung dieser Heiligtümer zahlreiche Grabanlagen entstanden und einzelnen Bevorzugten, Fürsten oder Priestern, sogar im Innern des Heiligtums eine Ruhestätte bereitet wurde.

Außer diesen eingefriedigten Kultstätten liegen auch noch, namentlich aus dem kretisch-mykenischen Kulturkreise, zahlreiche Zeugnisse über einen alten

---

[1]) „Dem Keltenlande gegenüber", sagt er, „liegt in dem jenseitigen Ozean gegen Norden eine Insel, nicht kleiner als Sizilien. Ihre Bewohner heißen Hyperboräer, weil sie über das Gebiet des Nordwindes hinausliegen. Der Boden ist so gut und fruchtbar, und der Himmelsstrich so günstig, daß man zweimal im Jahr ernten kann. Nach der Fabel ist Leto auf dieser Insel geboren, darum wird auch Apollo daselbst eifriger als andere Götter verehrt. Die Einwohner sind eigentlich allesamt als Apollopriester zu betrachten, da sie diesen Gott jeden Tag durch immerwährende Lobgesänge preisen und auf alle Art verherrlichen. Es ist auf dieser Insel ein prächtiger, dem Apollo geweihter Hain und ein merkwürdiger Tempel von kreisrunder Form, und vielen Weihgeschenken geschmückt. Auch eine Stadt ist diesem Gotte geheiligt, deren Einwohner größtenteils Zitherspieler sind; sie singen immerfort Lieder zu seiner Ehre mit Begleitung der Zither und rühmen seine herrlichen Taten. Die Hyperboräer haben eine eigene Sprache. Übrigens taten sie mit den Griechen ganz vertraut, und besonders mit den Athenern und Deliern; und diese Zuneigung schreibt sich aus alten Zeiten her. Es gab auch Griechen, welche, wie die Fabel sagt, zu den Hyperboräern reisten und kostbare Weihgeschenke mit griechischen Inschriften zurückließen. Ebenso kam nach Griechenland ein Hyperboräer Abaris, der die alte Bekanntschaft mit den Deliern als seinen Verwandten erneuerten." (Diodor II, 42.) Diodor berichtet dann noch weiter, daß der Gott alle 19 Jahre die Insel besuche, da innerhalb dieses Zeitraums die Gestirne immer wieder dieselbe Stellung einnehmen. Bei seinem Erscheinen (Frühlingsanfang) aber wurde ein großes Fest gefeiert, das bis zum Frühaufgang der Plejaden (meist 12. bis 16. Mai) andauere. Wir haben also hier zweifellos die Feier eines 19jährigen Zyklus des siderischen Mondjahres vor uns, das Fleischer, Mannus 11/12 und 14, 1ff. für den Norden tatsächlich erwiesen hat, während im Süden Europas die synodischen Monate üblich waren.

Höhlenkult vor. So aus den Höhlen von Kamares am Ida (mittelminoisch), von Patsos an der Nordseite des Ida, von Skotino und Psychro an den Lasithibergen u. a. m.[1]). Ebenso sind vielleicht manche der auf mitteleuropäischem Boden gemachten steinzeitlichen Höhlenfunde, die man meist nur als Wohnstättenfunde auffaßt, auf einen alten Höhlenkult zu beziehen. Ja selbst schon die meisten paläolithischen Höhlenzeichnungen sind in diesem Sinne zu deuten, denn sie befinden sich vorwiegend tief im Innern der Höhlen an schwer zugängigen Stellen, die nicht als Wohnstätten, sondern nur zu kultischen Zauberhandlungen gedient haben können.

Endlich haben wir auch noch zahlreiche Zeugnisse über einen alten Hauskult. Besondere Hausheiligtümer und Kapellen, die öfters auch auf Wandgemälden und Goldreliefs dargestellt sind, kennt man allerdings bisher nur aus Kreta (Phaistos, Hagia Triada, Knossos; Fimmen, a. a. O.), doch weisen die Aschenbothroi in den Hütten von Orchomenos, Sesklo und Eleusis[2]) mit großer Wahrscheinlichkeit auf einen solchen hin, und ebenso sind wohl die oben erwähnten zahlreichen Tier- und Menschendarstellungen in den Herdgruben des donauländischen und ostdeutsch-böhmischen Formenkreises nur in diesem Sinne aufzufassen, gleichgültig, ob sie Darstellungen irgendwelcher Gottheiten (Ahnen; mütterliche Erde; Göttin des Herdes usw.) oder nur substituierende Opfer für sie bedeuten. Ja solche „Hauskapellen" bilden in gewissem Sinne schon die soeben erwähnten paläolithischen Kultstätten, denn sie schließen sich fast immer an die am Eingange der Höhle befindlichen Abris an.

3. Götterbilder und Pfeilerkult.

Wie bestimmte Kultstätten, so wird man für die indogermanische Urzeit ohne weiteres auch gewisse Götterbilder voraussetzen müssen, die ursprünglich wohl nur die Bedeutung einfacher Fetische hatten, allmählich aber auf ganz bestimmte Dämonengestalten bezogen und schließlich mit der Umwandlung der Dämonen in Götter auf diese übertragen wurden.

Diesen Vorgang können wir am deutlichsten bei der Ausgestaltung des bei allen indogermanischen Völkern wiederkehrenden Pflock-, Balken- oder Pfeilerkultus beobachten, der sich in den klassischen Kulturländern noch lange Zeit hindurch lebendig erhalten hat. Den Ausgangspunkt bildet der rohe, noch völlig unbearbeitete Holzblock oder Baumstumpf, der also noch ganz das Gepräge eines bloßen Fetisch trägt. Dann werden einige rohe Schnitte oder Striche angebracht, durch die die menschliche Figur angedeutet werden soll. Noch später beginnt man die wichtigeren Körperteile, den Kopf, die Gliedmaßen und die Geschlechtsteile herauszuarbeiten, bis schließlich die ganze

[1]) Fimmen, a. a. O. 67.
[2]) a. a. O.

Figur mehr oder weniger sorgfältig dargestellt wird [1]). Dieser Entwicklungsprozeß tritt uns besonders deutlich in Griechenland entgegen, wo teilweise alle drei Entwicklungsstufen noch nebeneinander fortbestanden. Denn während man in Böotien den Dionysos noch in Form einfacher Baumstümpfe verehrte, wurde er in Attika bereits durch Pfähle mit Kopf und Kleidung dargestellt, und in Athen standen zu derselben Zeit gar schon die völlig menschlichen Dionysosbilder [2]).

Daß auch bei den übrigen indogermanischen Völkern und insbesondere den germanischen Stämmen die gleiche Entwicklung stattgefunden hat, zeigt vor allem der Ursprung des Wortes Asen, germ. Ansen, mit dem die Germanen ihre Götter bezeichneten. Denn das Wort hängt, wie schon J. Grimm — freilich ohne eine befriedigende Erklärung zu finden — richtig erkannt hatte [3]), mit got. ans, nord. áss „Balken" zusammen [4]). Es bedeutet also ursprünglich den Pfosten oder Pfeiler schlechtweg, dann den kultisch verehrten Pfeiler, weiter das aus ihm geschnitzte Götterbild und schließlich den Gott selbst. Und eine ähnliche Bedeutungsentwicklung hat Meringer auch bei den Balten und Slawen nachgewiesen: Serb. balvan „Balken"; poln. bałwan „Götze"; lit. balvõnas „Götze"; altsl. treby „Götze" zu trabs „Holzblock".

Außer in der Götterbezeichnung lebt der alte Pfostenkult auch noch im Volksbrauche fort [5]), namentlich im Julblock, der im Mittelalter noch weit verbreitet war, jetzt allerdings in Deutschland nur mehr selten anzutreffen ist, dagegen bei den Südslawen noch immer eine ziemliche Rolle spielt [6]). Er wird meist feierlich mit Wasser, bisweilen auch mit Wein übergossen (altes Trankopfer) und dann auf dem Herde verbrannt, wo er in manchen Gegenden noch ein besonderes Speiseopfer erhielt. Die verkohlten Reste wurden auf die Felder getragen, um diesen Fruchtbarkeit zu verleihen.

In älterer geschichtlicher Zeit finden wir Holzbilder besonders bei den Warägern in Rußland als hohe aufgerichtete Hölzer mit menschlichen Ge-

---

[1]) K. Helm, Altgerm. Rel.-Gesch. S. 214f.

[2]) De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen. S. 27ff., 113.

[3]) J. Grimm, Myth. 20 und Kl. Schriften VII, 2. Er faßte die anses ursprünglich als die Tragbalken des Himmels auf, später aber richtiger als einen zum Opfer aufgestellten Stamm, wobei er sich auf die trunci bei Tacitus beruft.

[4]) Von Bugge, Studier I, 2, Anm. 1 und S. Feist, S. 329, wird ans freilich mit ἄνεμος; animus; strt. anas „Hauch" und got. anan „hauchen" zusammengestellt, also als „Hauch, Wind, Geist" erklärt. Doch scheitert diese Erklärung, wie K. Helm, S. 227 gezeigt hat, daran, daß das s in ans zur Wurzel gehört.

[5]) J. Grimm, Myth. S. 522 und Nachtr. S. 178. Wuttke, § 78. Mannhardt, Wald- und Feldkult I, S. 224f.; Meringer, Indogerm. Forsch. XV, S. 151ff., XVIII, S. 277.; K. Helm, S. 216.

[6]) Serbo-Kroat. badujak „Julblock", „Weihnacht"; bednac „Scheit", bodnic „Weihnachten".

sichtern bezeugt [1]). Ebenso sind wohl auch die isländischen trémenn (Holzmänner), die auch im Hávamál genannt werden [2]) und die, wie Harbardsljoþ 57 bezeugt, schon früh zur Wegmarkierung dienten und noch bis ins 18. Jahrhundert hin in Island diesen Zweck erfüllten, als ursprüngliche Kultbilder aufzufassen, die den Wanderer auf seinen Fahrten vor dämonischen Mächten schützen sollten. In den skandinavischen Ländern endeten die Hochsitzsäulen am Sitze der Edlen in einen Götterkopf, in Norwegen in den Thors, und bei Wanderungen, wie bei der Übersiedelung der Norweger nach Island, pflegte man diese Säulen mitzunehmen und dann vor der Küste ins Meer zu werfen, um aus ihrer Antriebstelle die Stätte zu erkennen, die der in ihnen wohnende Gott ihnen zur Ansiedelung bestimmt hatte [3]). Endlich dürften wohl auch die von Tacitus Germ. 7 erwähnten effigies als wirkliche Götterbilder zu verstehen sein, obschon er selbst an anderer Stelle (c. 9 und 43) das Vorhandensein von solchen ausdrücklich in Abrede stellt [4]). Dafür spricht wenigstens der gleichfalls von Tacitus (c. 40) ausführlich geschilderte Nerthuskult, bei dem das Numen (Nerthus) in feierlicher Prozession umhergefahren und dann im See gebadet wurde. Der Widerspruch bei Tacitus erklärt sich sehr einfach durch die Annahme, daß der Wagen oder das auf ihm thronende Götterbild verhüllt war, wie dies ja auch bei anderen Völkern und zu anderen Zeiten üblich war [5]).

Aus vorgeschichtlicher Zeit sind Menschenfiguren, die zweifellos als Götterbilder zu betrachten sind, schon in sehr großer Zahl bekannt geworden. Nicht nur kennen wir aus der Hallstatt- und Bronzezeit des südlichen wie nördlichen Mitteleuropas eine ganze Reihe von Ton- und Bronzefiguren, die freilich fast durchweg eine Frau darstellen, sondern wir besitzen auch schon aus der Steinzeit zahlreiche Tonfiguren, unter denen besonders die bereits obenerwähnten mütterlichen Gottheiten mit einem Kind auf den Armen hervorgehoben seien. (Abb. 210—215; 221—223; 226—227; 237; 239.)

Besonders bemerkenswert aber ist, daß auch die soeben behandelten Holzidole und ihre Vorstufen auf mitteleuropäischem Boden durch Funde wiederholt belegt sind, und wenn auch das Fehlen von charakteristischen Begleitfunden bei einzelnen von ihnen nicht immer eine genaue Zeitbestimmung gestattet, so gehen sie doch zweifellos bis weit in vorgeschichtliche Zeiten zurück. Es sind dies folgende:

---

[1]) Mogk, Myth. S. 398.

[2]) Strophe 49: Váþir runar gaf ek velli at
tweim trémonnom;
rekkar þat þottusk es þeir rips hof þu:
neiss es nokkviþr halr.

[3]) K. Helm, S. 223.

[4]) Tac. Germ. c. 9: ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur.

[5]) Grimm, Myth. I[4], S. 88.

1. Fund im Broddenbjaergmoor bei Asmild, Amt Viborg, Jütland [1]). Hier stieß man im Jahre 1880 auf einen Haufen von etwa 200 Steinen, von denen nur fünf bearbeitet waren. Auf diesem Steinhaufen stand eine aus einem mehrfach geteilten Eichenast roh herausgearbeitete Menschenfigur, deren Beine und Phallus durch einzelne Zweige gebildet wurden, während der Ast selbst als Rumpf diente. An seinem freien Ende war der Kopf mit Augen, Nase und spitzem Kinn oder Bart herausgearbeitet. Arme und Ohren waren nicht dargestellt. Der untere Teil des Leibes bis zum Phallus war mit einer Harzmasse bestrichen (Abb. 266). Außer der Holzfigur fand sich im Steinhaufen noch ein rohes Tongefäß, das aber bei der Freilegung zerfiel, und ebenso Scherben von einigen weiteren Gefäßen, die wohl schon früher durch den Druck zerbrochen waren. Von einer Bestattung fehlte jede Spur, so daß die Annahme, es könne sich um einen Grabpflock handeln, wie wir sie von anderen Völkern kennen [2]) und in späterer Zeit auch bei den Germanen [3]) antreffen, mit Sicherheit auszuschließen ist. Die Figur muß also offenbar einem kultischen Zwecke gedient haben. Dafür sprechen auch mehrere schon früher in unmittelbarer Nähe aufgefundene Bronzegegenstände, unter denen in chronologischer Hinsicht besonders ein Kopfring mit Endspiralen und schiffverzierten Platten vor diesen (wie A. H V. II, III Taf. 1 Nr. 2 und 3) wichtig ist. Diese Ringe gehören der Periode V der nordischen Bronzezeit an.

Abb. 266. Phallische Figur aus Eichenholz a. d. Broddenbjaergmoor bei Asmild. Höhe 88 cm.

Abb. 267. Holzfigur aus Alt-Friesack am Ruppiner See. Höhe 161 cm. Wilke, Arch. Erläutrg. z. Germ. d. Tac. S. 76, Abb. 68 u. 69.

2. Moorfund von Rosbjaerggaard, nördl. Hobro, Seeland [4]). Hier fanden sich mehrere Steinhaufen verschiedener Größe, in deren größtem zwei dicke, zugespitzte Pfähle staken, die ganz den Beinstümpfen der Holzfigur von Asmild entsprachen. Von sonstigen Gegenständen lagen in und neben dem Steinhaufen wiederum Scherben zerbrochener Gefäße sowie ein geschnitztes und mehrere ungeschnitzte Trinkhörner. Einige weitere Tongefäße und ein Bronzegefäß der Periode IV fanden sich in unmittelbarer Nähe. Auch hier kann es sich bei dem Fehlen aller Bestattungsspuren nur um eine Kultstätte handeln, die nach Sophus

[1]) A. Jeddersen, To Mosefund, Aarböger f. nord. Oldk. og Hist. 1881, S. 369f.

[2]) So auf den Niasinseln südöstlich Sumatra, bei den Lappen, auf Madagaskar und anderwärts.

[3]) S. Müller, Nord. Alt. II, 78 und Meringer, Indogerm. Forsch. 19, S. 445; 21, S. 298.

[4]) S. Müller, a. a. O., II, S. 179f. Helm a. a. O.

Müller sehr lange in Benützung geblieben sein muß, da das Bronzegefäß der Periode IV entstammt, die Trinkhörner dagegen schon der römischen Zeit angehören und die Tongefäße vielleicht noch jünger sind.

3. Moorfund im Kjaerengmoor in Vejleby, Jerslov Sogn, Horns Herred, Seeland [1]). Hier stieß man 1876 auf eine $1^1/_2$ Ellen lange Holzfigur, die aber beim Trocknen stark zusammenschrumpfte und leider verloren gegangen ist. Nach einer noch erhaltenen Beschreibung von P. J. Christensen bestand sie aus einem Holzblock, an dem der Ansatz der Beine vom Leib abwärts angedeutet war. Die Beine selbst fehlten, doch fanden sich an den beiden Schenkelansätzen viereckige Löcher, in denen sie offenbar gesteckt hatten. In gleicher Weise waren auch der Phallus und die beiden Arme, die gleichfalls fehlten, eingefügt gewesen. Am Haupt, das ringsum mit ausgeschnittenen Haaren versehen war, waren Augen und Ohren, sowie Nase, Mund und Kinn herausgearbeitet. Wahrscheinlich stand auch diese Figur auf einem Steinhaufen, obschon dies nicht ausdrücklich berichtet wird, da man offenbar darauf nicht geachtet hat. Ebensowenig werden Begleitfunde erwähnt, doch weist die Ausführung dieser Figur schon auf jüngere Zeiten hin, da sich die Technik, die Glieder einzusetzen, noch in der Vikingerzeit findet.

4. Moorfund von Alt-Friesak, Kr. Ruppin, Prov. Brandenburg [2]). Beim Ausheben eines Mühlendammes wurde aus einer Tiefe von drei Fuß eine über fünf Fuß lange Holzfigur zutage gefördert, deren mit Spitzbart versehener Kopf deutlich vom Hals abgesetzt war. Ohren waren nicht dargestellt. Die Augen waren augenscheinlich durch Steine angedeutet gewesen, die in die Augöffnungen eingesetzt waren [3]). Von den Armen liegt der rechte ganz am Körper an, während der linke, an der Hand abgebrochene, unten etwas absteht. Die Beine sind getrennt herausmodelliert. Über ihrer Ansatzstelle befindet sich ein ovales Loch, in das offenbar der Phallus eingefügt war (Abb. 267). Auch hier fehlen leider alle näheren Angaben über die Fundumstände, doch weist die rohe Ausarbeitung, falls wir es hier wirklich mit einer germanischen Figur zu tun haben, wohl schon auf eine etwas ältere Stufe hin. Doch könnte es sich auch um eine slawische Kultfigur handeln, da die Slawen ihrer rückständigen Kultur entsprechend noch in sehr später Zeit solche rohe Holzidole herzustellen pflegten [4]).

---

[1]) A. Jeddersen, a. a. O., S. 380f. Helm a. a. O.

[2]) v. Quast, Korr.-Bl. d. Ges. D. deutsch. Gesch. u. Alt. V. 6. Jahrg., 1858, Nr. 11, S. 104ff. und Jeddersen, a. a. O., S. 381ff.

[3]) Die gleiche Technik findet sich bei einer Gruppe von Holzfiguren in dem Schiff von Roos in Holderneß. Nach dem Museumskatalog von Hull rühren diese Figuren vermutlich von Dänen her, die zwischen 864 und 867 an der Küste von Holderneß einfielen. Vgl. hierzu auch K. Helm, S. 223.

[4]) Borchling, Aus der Slaw. Myth., Präh. Zeitschr. 1909, S. 179. Beltz, Die vorgeschichtl. Altert. d. Großh. Mecklenburg-Schw., S. 370, Taf. 70, 16 (Behren-Lübchin). Aus dem Posener Lande IV, 1909, S. 313 (Jankowo, Kr. Mogilno).

5. Moorfund aus einem Torfmoor bei Possendorf, V.-B. Weimar: Rohe Holzfigur, datiert durch ein frührömisches amphorenartiges Gefäß und einen Bronzeeimer von Hemmoortypus [1]).

6. Moorfund im Skjelmoor, Vranum Mark, Almind Sogn, Lysgaard Harred, Jütland. 1880 stieß man hier beim Torfstechen auf einen ausgehöhlten, aber noch mit Rinde bedeckten, ca. 1 m hohen Eichenstamm mit einem oberen Durchmesser von 71 cm und einem unteren von 54 cm. Er bildete also wie die ägäischen und westmittelländischen Säulen einen nach unten verjüngten Pfeiler. An den Enden sah man Spuren von Bearbeitung, aber anscheinend keinerlei menschliche Darstellung. Wie die oben beschriebenen Holzbilder stand auch dieser Baumstumpf auf einem Steinhaufen, der in eine trichterförmige Bodenvertiefung eingelassen war. Von Begleitfunden ergaben sich innerhalb des Steinhaufens einige Feuersteingeräte und Bruchstücke von Mahlsteinen, aber keine Spuren von Bronze. Der Pfeiler ist sonach noch dem Neolithikum zuzuweisen, und es kann wohl kein Zweifel aufkommen, daß wir es auch bei ihm mit einem reinen Kultgegenstande zu tun haben.

Abb. 268. Thronende Gottheit. Bulgarien.

Diese den verschiedensten Perioden angehörigen Funde lehren nicht nur, wie sehr sich Tacitus mit seiner Meinung, die Germanen hätten keine Götterbilder, im Irrtum befand, sondern sie zeigen uns zugleich auch, daß der Entwicklungsprozeß vom Block und dem nach unten verjüngten Pfeiler sich im nördlichen Mitteleuropa tatsächlich so vollzogen hat, wie wir dies oben aus archäologischen, geschichtlichen und sprachlichen Quellen für die Mehrzahl der indogermanischen Einzelvölker erschließen durften. Die Wurzeln dieses

[1]) Götze, Höfer und Zschiesche, Die vor- und frühgeschichtl. Altert. Thüringens. S. 276.

auch bei den Südvölkern noch lange nachwirkenden Kultus sind also jedenfalls auf nordeuropäischem Boden zu suchen.

Außer den Holzidolen kennen wir aber auch noch zahllose Figuren aus Knochen, Marmor und Ton, deren Bedeutung zwar nicht immer klar ist, da sie teilweise gewiß nur substituierende Gebildopfer an Stelle wirklicher Menschenopfer darstellen (vgl. S. 230 f.), von denen aber sicher der größere Teil als Götterfiguren aufzufassen ist. Dies gilt ganz besonders von den schon mehrfach genannten thronenden Gottheiten und weiblichen Figuren mit Kind (vgl. S. 98, 174, 181).

4. Kultformen.

Wenn es in der indogermanischen Urzeit einen besonderen Priesterstand und besondere Kultstätten gegeben hat, können wir schon darauf hin auch gewisse Kultformen voraussetzen, zu denen einmal Gebete und Opferungen, andererseits Musik, Tänze, Umzüge oder ähnliche Veranstaltungen gehören.

Die weitaus wichtigste Kulthandlung bildet das Opfer, d. h. die einem dämonischen oder göttlichen Wesen dargebrachte Gabe. Sein Ursprung ist noch nicht völlig klar. Wundt betrachtet als erste Grundlage dafür das Zaubermotiv, was sich besonders deutlich am Beschwörungsopfer ausprägt. Hier soll der Angerufene durch die zauberwirkende Gabe zum Willen des Opfernden gezwungen werden. Ein zweites Motiv für das Opfer bildet die Furcht vor der Macht eines Dämonen. Dieses liegt insbesondere ursprünglich dem Totenopfer zugrunde, tritt aber auch bei manchen Opfern an Naturdämonen klar hervor. Man will sich durch die Opfergabe den Dämonen wohlgesinnt machen, zunächst nur in passivem Sinne, daß er nicht schade, dann aber auch in aktivem, daß er dem Opfernden einen Wunsch erfülle. Es ist dies das Bittopfer, das sich vom ursprünglichen Beschwörungsopfer insofern unterscheidet, als bei ihm nicht mehr ein Zauberzwang auf den Angerufenen ausgeübt, sondern allein dessen gutem Willen die Erfüllung des Wunsches des Opfernden anheimgegeben wird. Ihm schließt sich das Dankopfer an, das entweder freiwillig dargebracht wird, um sich das dämonische oder göttliche Wesen auch für die Zukunft geneigt zu erhalten, oder unfreiwillig zufolge einem getanen Gelübde[1]). Auf

[1]) Bezeichnend in dieser Hinsicht ist ein Gespräch, das ich im Sommer 1919 mit einem Bauern in der fränkischen Schweiz hatte. Um hinter die Vorstellungen zu kommen, die sich heute mit den Votivgaben verknüpfen, fragte ich den betreffenden Bauern, nach dem Zweck der Votivgaben. Am häufigsten, antwortete er, bringt man sie bei Erkrankungen der eigenen Person, eines Familiengliedes oder des Viehs dar. Auf die Frage, ob die Votivgaben schon vorher oder erst nach erfolgter Heilung dargebracht würden, erwiderte er, „natürlich erst, wenn man gesund geworden ist", offenbar in der dunkeln Vorstellung: erst die Ware, dann das Geld. Ich entgegente ihm: „Ja, wenn Ihr schon gesund geworden seid, dann braucht Ihr doch eigentlich die Gabe gar nicht mehr niederzulegen, sondern könnt Euch das Geld

einer schon etwas höheren Religionsstufe treten endlich auch noch das Sühne- und Reinigungsopfer auf. Das erste bezweckt die Besänftigung des über eine Handlung oder Unterlassung (gebrochenes Opfergelübde) erzürnten Gottes. Seinen Ursprung hat Wundt zum Totemismus in Beziehung zu setzen gesucht, was nach dem S. 26 über Tötung des Totemtieres usw. gesagten auch richtig sein mag. Doch dürften daneben auch wohl Empfindungen allgemeiner Natur maßgebend gewesen sein. Nahe verwandt mit ihm ist das Reinigungsopfer, das die Reinigung des Opfernden nach Verletzung des Tabu oder Heiligen, oder nach Berührung mit dem „Unreinen" bezweckt und ursprünglich eine einfache Zauberhandlung darstellt.

Unter den verschiedenen Arten des Opfers nimmt das Speiseopfer beiweitem die erste Stelle ein, und da von den dem Gotte dargebrachten Gaben auch die Opfernden mitgenossen, so wurde es schließlich zu einem Symbol der Gemeinschaft, der Communio zwischen diesen und dem Gotte. Man gab den Göttern von den geopferten Tieren meist nur die Teile, die als Seelensitze galten (S. 32 ff), während das übrige von den Priestern oder vom Volke verzehrt wurde. Denn nur des Seelenfleisches bedurften die Götter, keines anderen, berichtet Strabo vom Opferkult der persischen Magier [1]). In dieser Form ist das Speiseopfer außerordentlich weit verbreitet und für die indogermanischen Völker schon früh bezeugt. Sie bildet auch, wie Höfler ausführlich nachgewiesen hat, die wichtigste Grundlage der noch heute in zahlreichen Volksheilbräuchen fortlebenden volksmedizinischen Organotherapie, die sich von der Gegenwart durch alle geschichtlichen Perioden hindurch lückenlos bis in die frühesten Zeiten zurück verfolgen läßt. Ja selbst in den höheren Kulturreligionen hat sich diese Opferform erhalten, und namentlich lebt sie in der christlichen Abendmahlfeier fort.

Was die Art der Speiseopfer anlangt, so waren sie teils vegetabilische, teils animalische. Unter den ersten spielten die verschiedenen Getreidearten, namentlich Gerste und Hirse, die Hauptrolle. Dem Zeus Polieus auf Kos wurden Gerstenschrot, zwei Brote und die kleinen Eingeweide (ἔνδερα) der Opfertiere auf den Altar gelegt, und ebenso war das Gerstenopfer auf dem Altare des Zeus zu Athen üblich. Vor allem aber

---

dafür ersparen", und erwartete als Antwort etwa: „das geht doch nicht, denn ein gegebenes Versprechen muß man doch halten" oder „der Bruch eines Gelübdes ist eine Sünde und wird bestraft" oder etwas ähnliches. Wie aber lautete die Antwort? „Das geht doch nicht, denn wenn man wieder einmal krank wird, und ein Gelübde tut, dann glaubt einem der Heilige nicht mehr und hilft daher auch nicht wieder." Also nicht ein allgemein sittliches Empfinden, das Bewußtsein, daß ein anständiger Mensch ein gegebenes Versprechen halten muß, und auch nicht die allgemeine Furcht vor der himmlischen Strafe wegen einer begangenen Sünde bildet das Motiv zur Erfüllung des Gelübdes, sondern lediglich die rein praktische Erwägung; daß man bei dem unsichtbaren Helfer den nötigen Kredit verlieren möchte, wie ihn etwa ein Kaufmann einbüßt, der seinen Versprechungen böswillig nicht nachkommt.

[1]) *Τῆς, γὰρ ψυχῆς φασι τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεὸν, ἄλλου δὲ οὐδενός* (Strabo).

wurden den Todesgottheiten Hermes, Hekate usw. Gerstenopfer dargebracht. Ebenso bildeten bei dem Opfer an Demeter Gerstenkörner neben Mohn, Räucherwerk und ungewaschener Schafwolle den Hauptbestandteil. Und wie im griechischen, so findet sich das Getreideopfer auch im römischen, indoiranischen, slawischen, keltischen und germanischen Opferkult vielfach belegt. Noch im Liber poenitent. 668 wird das Getreideopfer an Tote mit fünfjähriger Buße bedroht [1]), und die Sitte, den Toten an bestimmten Tagen Gersten-, Hafer- oder Hirsebrei an das Grab zu stellen, finden wir noch heute bei den Südslawen und Rumänen weit verbreitet.

Weit wichtiger als die vegetabilischen sind die Tieropfer, zu denen alle möglichen Tiere ihr Leben hergeben mußten. Denn nur lebende Tiere durfte man zum Opfer verwenden, ja bei den Griechen durfte man nicht einmal verletzte Tiere dazu benutzen. Die Auswahl der Tiere richtete sich ganz nach dem Zweck, den man mit dem Opfer verfolgte, und gerade die richtige Wahl bildete eine der wesentlichsten Voraussetzungen für den Erfolg der Opferung.

In erster Linie kamen natürlich hierbei die Haustiere in Betracht, und zwar war bei den meisten Völkern der Alten Welt das Rind das Opfer an die Hauptgottheit. Bei den Griechen wurde es u. a. dem Zeus Sosipolis geopfert [2]), und ein Stier war auch das Opfer an Apollo Spodios in Theben, an Zeus Machaneus und Zeus Soter [3]), während Kuhopfer den weiblichen Gottheiten (Hera, Athene, Artemis usw.) dargebracht wurden [4]). Eine ähnliche Unterscheidung treffen wir auch bei den Germanen, bei denen die Kuh der Nerthus heilig war, der Stier dagegen ein Opfer für Freyr bildete.

Ein weiteres wichtiges Opfertier bildete das Schaf (Widder, Hammel, Lamm). Bei den Griechen wurde es dem Zeus Machaneus, Poseidon, Hermes und namentlich dem Heilgotte Apollo auf Mykonos geopfert [5]), der hier von Kindern als Hekatombe außer einem Stier 10 Lämmer erhielt; jedes der Kinder bekam ein Stück von der Zunge des geopferten Lammes, während sonst die Zunge dem Totengotte Hermes als Brandopfer dargebracht wurde. Ebenso häufig findet sich das Schafopfer bei den Römern, bei denen es zugleich das teure Hirschopfer ersetzt (cervaria ovis = das hirschene Schaf [6]). In den slawischen Gegenden Österreich-Schlesiens nahm sich früher jeder Bauer von dem gemeinsam gebratenen Schaf ein Bein als Anteilnahmestück, das

[1]) „qui ardere facit grana, ubi mortuus est homo, pro sanitate viventium et domus V annos poeniteat". Lib. poenit. 668.

[2]) Nilsson 24.

[3]) a. a. O., 14, 22, 23, 35, 174.

[4]) a. a. O., 40, 42, 235, 330, 359.

[5]) Nilsson, 174.

[6]) Keller 97.

er vor Sonnenaufgang ins Saatfeld steckte, damit es gedeihe [1]). In manchen Gegenden Deutschlands wurde ehemals ein schwarzes Lamm zur Fastnachtszeit (Seelenschwarmzeit) zur Erlösung aus Dämonengewalt (Fieberdelirium) geschlachtet [2]). Als Ernteopfer galt es in Thüringen [3]), als Bauopfer in Dänemark und Schweden [4]).

Als Totenbeigabe und an alten Opferkultstätten kommen Reste vom Schafe sehr häufig vor, so an der Opferstätte auf dem Lohenstein und bei Schäßburg in Siebenbürgen.

Noch häufiger als das Schaf- war das Ziegenopfer, das in Griechenland besonders bei den Dionysien eine wichtige Rolle spielte und bei diesen nach Pausanias IX 8 ein ursprüngliches Knabenopfer ersetzte. Unter den germanischen Stämmen treffen wir es bei den Langobarden [5]) und den in Gallien eingedrungenen Vandiliern und Alemannen [6]). In Rußland wurden noch bis in die jüngste Zeit hinein bei größeren Epidemien Bocksopfer dargebracht, an deren Stelle bisweilen sogar, wenn sie wirkungslos blieben, Menschenopfer traten [7]). Und in Oberschlesien warf man an bestimmten Festtagen einen Bock mit vergoldeten Hörnern zu Fruchtbarkeitszwecken vom Kirchturm herab [8]). Auch in keltischen Ländern hat sich das Bocksopfer noch lange erhalten. In der Gegend von Grenoble wurde ein Bock bei der Erntemahlzeit auf dem Erntefelde verzehrt [9]), und in den Niederlanden wurde am St. Jakobstage einem weißen Bock das Horn abgedreht (pars pro toto) und über glühenden Kohlen auf den Feldern zum Schutze gegen Mißernten und Mäuseplage geräuchert [10]).

Auch von ihm finden sich in den Gräbern und an alten Opferkultstätten, wie der von Schäßburg, sehr zahlreiche Reste.

Das Schweineopfer erhielten bei den Griechen vor allem die Liebesgöttin Aphrodite auf Kos, der Fruchtbarkeitsgott Poseidon auf Rhodos, die Demeter Chloe, Artemis und Zeus Polieus auf Kos. Bei den Römern wurde es besonders bei der Ernte dargebracht; bei den Germanen erhielt es Freyr, und auch bei den slawischen Völkern spielt es eine wichtige Rolle.

[1]) Th. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich. Wien 1859 S. 306.

[2]) Friedreich, Die Symbolik der Natur. Würzburg 1859, S. 494.

[3]) Müllenhoff, IV, S. 527.

[4]) Höfler, S. 89.

[5]) W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig 1895, S. 566.

[6]) „convocatis fanorum suorum ministris compulserunt eos, ut suo mori immolarent capras Wodan, deo ipsorum". Acta Sanct. Boll. 23 VII, p. 353. Noch 748 ist der Bock als german. Totenopfer bezeugt; E. H. Meyer, Myth. d. Germ. 115.

[7]) Wilke, Das Medizinalwesen in Rußland.

[8]) Höfler, S. 94.

[9]) Höfler, a. a. O.

[10]) Baron von Sloët, De Dieren in het germaansche Volksgeloof en Volksgebruick. S. 89.

Reste vom Schwein sind in Gräbern und an alten Opferstätten gleichfalls sehr häufig, und als substituierende Nachbildungen, die als Ersatz für das blutige Opfer dienten (s. u. S. 230), treffen wir es schon in der 2. Stadt Troja und in überraschender Übereinstimmung in altindischen Megalithgräbern.

Das Roß bildete neben dem Rind und Schaf das wichtigste Opfertier im indo-iranischen Opferkult (Açvamedhaopfer). Bei den Griechen wurde es namentlich den Wind- und Totengottheiten geopfert. Bei den Römern wurde alljährlich am 15. Oktober ein Pferdeopfer „ob frugum eventum" gebracht, und ebenso stand das Roßopfer bei den Kelten, Slawen und Germanen in hohem Ansehen.

Unter den vielfachen vorgeschichtlichen Belegen ist besonders der von mir bei anderer Gelegenheit schon mehrfach behandelte Fund in der Ulltorpsa wichtig, wo sich mitten in der Stirn eines Pferdeschädels das abgebrochene Stück eines sorgfältig bearbeiteten Feuersteindolches fand, und zwar unter Umständen, die nur auf eine Opferhandlung bezogen werden können.

Sehr häufig erscheint ferner das Hundeopfer, das in Griechenland besonders der Hekate dargebracht wurde (*Ἑκάτη κυνοσφαγὼς θεά*) und sich hier zum typischen Sühne- und Reinigungsopfer entwickelt [1]). Daher pflegte man in Athen am 30. jeden Monats das Haus mit dem Opfer eines jungen Hundes, Eiern und Zwiebeln zu reinigen und zu entsühnen, und diese Opfer wurden dann der Hekate auf die Dreiwege gesetzt. Ebenso erhielten die Geburtsgöttinnen Eileithyia in Argos und Gentyllis, die wohl beide mit der Hekate wesensgleich sind [2]), Hundeopfer, und auch dem Sonnen- und Heilgott Apollo und noch mehreren anderen Göttern wurden sie dargebracht. Im indischen Opferkult waren sie anscheinend nicht üblich, wie aus einem vom Dichter (Rigv. IV 18, 13) dem Gott Indra in den Mund gelegten Klageruf hervorgeht: „In der Not habe ich Hundeeingeweide gegessen" [3]). Dagegen dürften sie im iranischen Kult jedenfalls eine sehr wichtige Rolle gespielt haben, da der Hund bei den Iraniern ungemein hoch verehrt wurde [4]). Bei den Römern wurden Hunde für den Fanus-Lupercus [5]) und an den Rubigalien für den Frühlingsgott Mars geopfert [6]), und bei den Galliern wurde nach Arrian [7]) der Diana venatrix an ihrem Geburtstage ein symbolisches Hundeopfer dargebracht, das in ähnlicher Form noch heute am Hubertustage in Belgien üblich sein soll [8]).

[1]) Nilsson, S. 395ff.
[2]) Rhode, II, S. 81. Vgl. auch o. S. 161.
[3]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 133.
[4]) a. a. O.
[5]) Lippert, Religionen. S. 459.
[6]) „rufae canes immolabuntur ut fruges flavescentes at maturitatem perducerentur". Festus 285.
[7]) Arriane, Kynegeticos s. liber de venatione c. XXXIV.
[8]) Beil. z. Allg. Zeitung. 1916, Nr. 255, S. 226.

Symbolische Hundeopfer bilden wohl auch die nicht seltenen tönernen Nachbildungen von Hunden, und ebenso möchte ich die in Mitteleuropa öfter vorkommenden Hundebestattungen, soweit sie nicht als Ausdruck alter totemistischer Anschauungen (s. o. S. 27) zu gelten haben, auf den Opferkult beziehen [1]). Hundegestaltige Gebildbrote kennt noch der litauische Totenkult.

Unter den Jagdtieren galt als besonders wertvolles Opfer der Hirsch, der namentlich im Dionysos- und Artemiskulte, also im Kulte der Mondgottheit, eine sehr wichtige Rolle spielte und der auch bei den Persern häufig geopfert wurde [2]). Bei den Römern finden sich Hirschopfer öfter auf Gemmen dargestellt, und auch bei den Kelten, Slawen und Germanen muß er einst ein häufiges Opfer gebildet haben, wie sich namentlich aus der vielfachen Verwendung von Hirschteilen in der Volksmedizin [3]) und noch mehr aus den vielerorts üblichen Gebildbroten, dem Ersatze der blutigen Hirschopfer, ergibt.

Abb. 269. Plattenwagen von Strettweg bei Judenburg in Steiermark.

In vorgeschichtlichen Opferstätten und Gräbern ist der Hirsch nicht selten vertreten, und ebenso erscheint er wiederholt, besonders im ägäischen und indoiranischen Formenkreise, in Gestalt von Nachbildungen [4]), die wohl gleichfalls, wenigstens teilweise, als Ersatzopfer aufzufassen sind. Am bemerkenswertesten aber aus der vorgeschichtlichen Kunst ist die plastische Darstellung eines Hirschopfers selbst auf dem berühmten Strettweger Wagen, den zwar manche als italisches Importstück aufgefaßt haben, der aber ganz zweifellos ein heimisches, und zwar illyrisches Erzeugnis bildet (Abb. 269). Ebenso sehen wir den Hirsch als Opfertier auf einem Gefäßscherben von Ödenburg in Ungarn (Abb. 275). Die hier dargestellte Szene veranschaulicht die kultische Umfahrt einer weiblichen Gottheit, vor deren Wagen ein offenbar zur Opferung bestimmter Hirsch geführt wird. Auch auf antiken Gemmen findet sich ein

[1]) Wilke, a. a. O.; Rig. Kat. 1896, S. XXXVI.
[2]) Keller, S. 75, 96, 341, 369.
[3]) Höfler, a. a. O., S. 80, 81, 165, 201, 273, usw.
[4]) Wilke, a. a. O., S. 115, Abb. 133, c und d.

Hirschopfer öfter dargestellt, doch begegnen wir ihm mehrfach auch bei den semitischen Völkern Vorderasiens.

Rehopfer wurden in Griechenland vor allem der Artemis Laphnia zu Patrai in Achaia (Pausanias VII 18, 12) und bei den Dionysien gebracht, für die die Rehkälber von den Mänaden wie Kinder sorgsam gepflegt und an der eigenen Brust genährt wurden, um dann beim Feste in der wollustigen Ekstase lebend zerrissen und roh verzehrt zu werden [1]). Bei den meisten übrigen Völkern finden sich zahlreiche Spuren von alten Rehopfern in mancherlei Heilriten, die sich in vielen Gegenden bis heute erhalten haben [2]).

Als Totenbeigabe erscheint das Reh bei den Etruskern, in Bayern, Mitteldeutschland und Schweden, wo Reste mehrfach in Gräbern der älteren Bronzezeit gefunden worden sind [3]).

Wie das Reh, so wurde auch der Hase entsprechend seinen Beziehungen zur Mondgottheit in Griechenland hauptsächlich bei den Dionysosfesten geopfert, während er in Rom am Neujahrstag (1. März), d. h. in der Zeit der südlichen Vegetationsentwicklung dargebracht wurde. Als ein solches Fruchtbarkeitssegen vermittelndes ehemaliges Opfertier macht sich der Hase auch noch in den Bacchanalien der heutigen Fastnachtszeit in Gestalt von Hasenbraten und verschiedenen Gebildbroten (Hasenöhrle; Kuchen in Hasenform) bemerkbar [4]).

Abb. 270. Zwei tanzende Mädchen mit Fuchskopf a. d. Gewande bringen dem den Rauschtrank haltenden Dionysos einen Hasen und einen Hirsch zum Opfer dar. Dict. des antiq. grècques et romaines.

Als Totenbeigabe findet er sich in vorgeschichtlicher Zeit zwar nicht gerade sehr häufig, wie es auch in den Wohnstätten der Fall ist, aber doch ab und zu [5]).

Ein weiteres wichtiges Opfertier bei den Dionysien war der Fuchs, dessen Fleisch und Organteile daher gleichfalls zu beliebten Volksheilmitteln geworden sind [6]). Beim Opfer der thrakischen Mänaden kleideten sich diese in einen Fuchspelz, oder sie trugen über der Kleidung einen Fuchskopf (Abb. 270)

[1]) Keller, S. 94; Nilsson, S. 262. Offenbar spielen bei diesen ungemein rohen Bräuchen auch sadistische Empfindungen mit.

[2]) Höfler, S. 107ff u. ö.

[3]) A. K. A. 1906, S. 132; Beil. z. Allgem. Zeitung 24. 5. 1906, S. 359 u. a.

[4]) Höfler.

[5]) Dillinger Mus. Kat. 1900, S. 57; Beil. z. Allg. Zeitung 24. 5. 1906, Nr. 120. S. 359.

[6]) In einem meiner früheren Garnisonorte war das Tragen einer Fuchszunge als Verhütungsmittel der Rose sehr beliebt; eine solche Zunge enthält meine kleine Amulettsammlung.

und benannten sich selbst auch βασσάραι = Füchse [1]). In Deutschland war es in manchen Gegenden Sitte, einen Fuchs auf den Feldern herumzutragen und dann zu verbrennen und zu vergraben [2]).

In Form von Nachbildungen erscheint er unter den Opfergaben in Kreta [3]), außerdem mehrfach an Gefäßen im ukrainischen und dem ihm kulturell nahe verwandten westpersischen Formenkreise [4]). Als Totenbeigabe kennt man ihn aus der schwedischen Bronzezeit [5]).

Von sonstigen im Opferkult verwendeten Tieren seien als wichtigere nur noch der Bär, Steinbock, Esel, Wolf, Wiesel und die Maus, unter den Vögeln die Gans, die Ente, das Huhn, die Schwalbe, Taube und Wachtel, unter den Amphibien endlich die Eidechse, der Frosch, die Kröte und namentlich die Schildkröte genannt, die vor allem in Persien und dann wieder im ukrainischen Formenkreise sehr häufig erscheint, aber auch für Griechenland, Rom und

Abb. 271. Heirats-Zeremonie bei den Goten. Nach einem Holzschnitt in Olaus Magnus „historia Gotorum".

Mitteldeutschland teils durch schriftliche Überlieferungen und bildliche Darstellungen, teils durch Nachbildungen oder Reste von Schildpatt als Opfertier bezeugt ist. In Form von Gebildbroten lebt die Erinnerung an das Schildkrötenopfer in Tirol und anderwärts heute noch fort.

Fische scheint man zu Opferzwecken ursprünglich nicht allgemein verwendet zu haben. Auf Delos fehlt das Fischopfer noch in der mykenischen Periode, und einer Scheu vor Fischspeisen begegnen wir bei vielen indogermanischen Einzelstämmen. In Rom wurden bei den Volcanalien (23. August) kleine lebende Fische ins Feuer geworfen, die aber nicht, wie gewöhnlich

[1]) Rohde II, 10; Arch. f. Rel. Wiss. X, 56.
[2]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin 1904, I, S. 515.
[3]) Arch. f. Rel. Wiss. VIII, S. 149.
[4]) Wilke, Die Herkunft der Indo-Iranier. Jahrb. d. Mus. f. Völk. zu Leipzig, Bd. 7, S. 41, Abb. 37.
[5]) Beil. z. Allg. Zeitung 24. 5. 1906, Nr. 120, S. 359.

angenommen wird, als substituierende Menschenopfer aufzufassen sind, sondern offenbar in den Beziehungen des Feuergottes zum Wasser ihren Grund haben (s. o. S. 119). In Kreta wurden Delphine auf den Opferaltären verbrannt [1]), und in Indien begegnen wir dem Fischopfer ebenso wie bei den germanischen Völkern im Hochzeitszeremoniell (Abb. 271), bei dem es ursprünglich die Bedeutung eines einfachen Fruchtbarkeitszaubers hat [2]).

Bildliche Darstellungen von Fischen und Fischwirbeln kommen in vorgeschichtlichen Funden ziemlich häufig vor, doch läßt sich kaum sagen, inwieweit man es dabei mit wirklichen Opfern oder mit bloßen Tierzaubern zu tun hat [3]).

Endlich finden sich auch noch Spuren von Opferung niederer Tiere, besonders von Schnecken, Muscheln, Heuschrecken u. a., obschon auch hier die Unterscheidung zwischen wirklichem Opfer und einfachem Zauber meist sehr schwierig ist.

Aber nicht nur Tiere selbst wurden geopfert, sondern auch Teile von ihnen oder die aus der Viehwirtschaft gewonnenen Nahrungsmittel. Neben dem bereits erwähnten Wollhaar- und Honigopfer, das in erster Linie den Mond-Todesgottheiten dargebracht wurde, seien hier nur das Butter- und Käseopfer genannt. Von den nordischen Germanen wurden Butteropfer namentlich der im Frühjahr wiederkehrenden Sonne dargebracht (Danske Stud. 1905), und die schwedischen Namen Smörkullen und andere mit Smör gebildete Bergnamen erinnern noch heute an diese alten Bräuche (Fatab. 1910, S. 193 ff.). Im Rigv. VI 52, 10 werden die Götter zum Morgenopfer geladen, wo es Somatrank mit süßer Milch gemischt, dann Ghrita (heiß zerlassene Butter) und obendrein noch yujyam payas, nach Brunnhofer „sauere, geronnene, feste Milch", also Käse, gebe. Auch im Opferkult der Römer spielte der Käse eine gewisse Rolle [4]), und Gregor von Tours berichtet über eine heidnische Sitte seiner Zeit, den Wassergeistern formas casei ac cerae vel panis quasi libamina lacui zu opfern [5]). Bei den Ruthenen in der Bukowina und den Rumänen Siebenbürgens werden in der Osterzeit menschengestaltige Käsepuppen (papúça de ças) hergestellt, die in der Kirche geweiht und als Zimmerschmuck am Balken der Stubendecke befestigt werden, wo sie oft viele Jahre hängen bleiben (Abb. 272); sind sie hinreichend alt und hart, werden sie als Heilmittel gegen Leibschmerzen u. dgl. verwendet [6]). Walter Skott gedenkt einer Käsequelle auf der Spitze eines Berges in Penbleshire, so genannt, weil jeder Vorübergehende in diese, den Elfen geweihte Quelle

[1]) Arch. f. Rel. Wiss. VIII, 117, 149.
[2]) Wilke, Indien, Orient und Europa. S. 139 ff.
[3]) Wilke, a. a. O.
[4]) Lobeck, Aglaophamos 1084, Anmkg. m.
[5]) De gloria conf. 2; Kraus, Realenzykl. I, 672.
[6]) J. Teutsch und K. Fuchs, Ethnol. Mitteil. a. d. Komitaten Kronstadt und Fogaras. Mitteil. d. V. A. G. 1905, 10 ff.

einen Käse als Opferspende hineinwarf [1]). Auch bereitete man früher in Nordengland bei der Geburt eines Kindes einen ringförmigen Käse, Groaning Cheese genannt, durch dessen Öffnung der Neugeborene am Tauftage hindurchgeschoben und der dann oft 40 Jahre und noch länger aufbewahrt wurde [2]). In manchen Gegenden Deutschlands stellt der Bauer noch heute, um die nächtlichen Druckgeister abzuhalten, einen Käse vor die Tür [3]). In Italien opferte man noch im späteren Mittelalter kreuzförmige Käse bei Gewitter [4]). Und bei den Gruſiniern werden bei Krankheiten menschengestaltige Brote und drei bis vier kleine Käsekuchen als Opfergebäck gebacken [5]).

Das vornehmste unter allen Opfern aber war natürlich das Menschenopfer, das in slawischen Ländern im Geheimen noch bis in die jüngste Zeit fortlebte. Bei den Kelten ist es von den griechischen und römischen Schriftstellern noch bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung bezeugt. Und auch bei den Germanen hat es sich noch lange erhalten. Hier kennt es noch Adam von Bremen, nach dem die schwedischen Land-

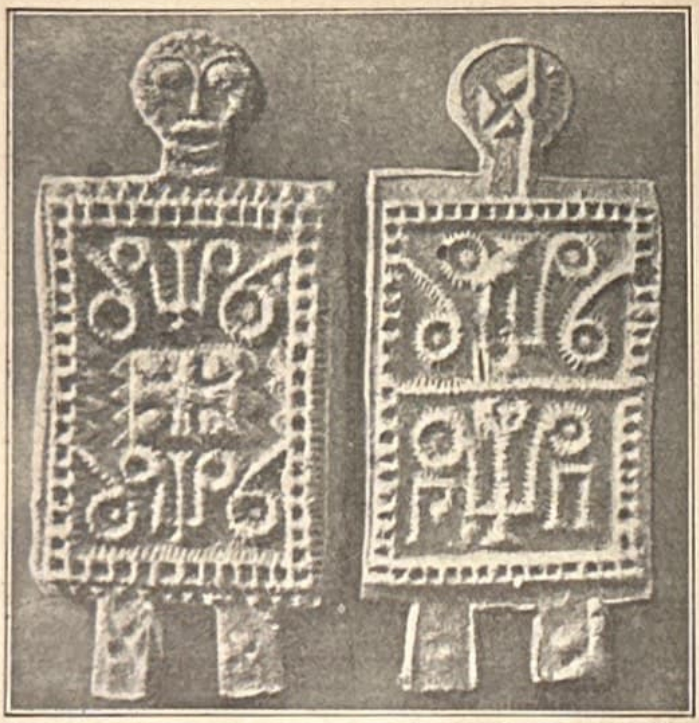


Abb. 272. Käsepuppen aus Rumänien.

[1]) Minstrely II, 173.
[2]) Höfler, Zeitschr. f. österr. Volksk. Jahrg. XV, Heft III/IV, S. 8.
[3]) E. H. Meyer, Myth. d. Germ. S. 135.
[4]) Höfler, a. a. O. S. 9.
[5]) Сборникъ Матеряловъ по описаній мѣстн. и племень Кавказа XVIII 2, Abb. 231.

schaften alle neun Jahre zum Frühlings-Äquinoktium außer Pferden, Hunden und anderen Tieren Menschen männlichen Geschlechtes opferten, so daß man bisweilen 70 Körper an den Bäumen des heiligen Tempelhaines hängen sah. Außerdem findet sich eine sehr realistische Darstellung eines blutigen Menschenopfers auf der bekannten Silbervase von Gundestrup in Dänemark, die wahrscheinlich dem 2. Jahrhundert nach Chr. angehört. Auch die griechischen und römischen Schriftsteller wissen vielfach von Menschenopferungen bei den Germanen, ebenso aber auch bei den Kelten zu berichten, bei denen es nach Strabo verschiedene Arten der Opferung gab. Doch wurde es auch von den Römern noch bis weit in die Kaiserzeit, wenn auch nur im geheimen, gar nicht selten geübt [1]), früher aber jedenfalls noch ziemlich häufig vorgenommen. Wenigstens deutet darauf ein Senatsbeschluß vom Jahre 97 vor Chr., durch den das Menschenopfer zu magischen Zwecken von Staats wegen verboten wurde [2]). Und nicht viel über 100 Jahre früher (216 und 226 vor Chr.) griff sogar der römische Senat selbst noch zum Menschenopfer als wirkungsvollstem Sühnemittel [3]). Andeutungen von solchen finden sich auch noch öfter auf römischen Gemmen und Siegelringen [4]), die damit wie das Opfer selbst, eine geisterbezwingende Kraft erhielten, und ebenso ist ein solennes öffentliches Menschenopfer auf einer etruskischen Aschenkiste des 3. Jahrhunderts dargestellt [5]). Bei den Griechen begegnen wir ihm im Totenkult und zu Sühnezwecken (Iphigenie) noch in homerischer Zeit und auch bei den Indiern und Iraniern ist es vielfach bezeugt.

Archäologisch ist Anthropophagie in Mitteleuropa öfter nachgewiesen doch läßt sich bei den Funden nicht immer unterscheiden, ob es sich dabei nur um einfachen Kannibalismus oder um wirkliche Opferungen handelt. Mit Sicherheit können auf solche jedenfalls die Skelettreste an den Opferkultstätten, wie namentlich auf dem Lohenstein [6]) und bei Schäßburg in Siebenbürgen bezogen werden [7]). Ebenso hatten wir schon oben (S. 32 f.) einen neolithischen Opferfund von Heiligental kennen gelernt, dem sich als Gegenstück ein weiterer Fund im Bärenhügel bei Wohlsborn, Sachsen-Weimar, anreiht (Götze, Zeitschr. f. Ethnol. 1893, S. 142). Dagegen erscheint mir die Auffassung der Ehringsdorfer Skelettreste als alte Menschenopfer, wie sie L. Pfeiffer (Die Werkzeuge des Steinzeitmenschen, S. 135 ff.) vertritt, nicht hinreichend begründet, wenn sie auch zweifellos auf Kannibalismus hinweisen.

---

[1]) Höfler, Organotherapie. S. 284.
[2]) Plinius, h. n. XXX, 12.
[3]) Höfler, a. a. O.
[4]) Furtwängler, Die ant. Gemmen.
[5]) a. a. O., III, S. 231.
[6]) A. K. Bl. 1882, XIII, S. 19.
[7]) Wilke, Mannus IX.

Eine abgemilderte Form des Menschenopfers, zu dem auch die einst weit verbreitete und in Indien bis in die jüngste Zeit geübte Opferung der Witwe am Grabe des verstorbenen Gatten gehörte, bildet das Teilopfer, dessen Ursprung wahrscheinlich gleichfalls bis in die Urzeit zurückreicht. Unter diesen Teilopfern erscheinen besonders häufig das Phallus-, Finger-, Ohr- und Haaropfer.

Das Phallusopfer findet sich namentlich in Ägypten vielfach bezeugt, wo es mehrfach auch bildlich dargestellt ist. Doch machen es die noch heute mancherorts üblichen phallischen Gebäcke wahrscheinlich, daß es einst auch bei indogermanischen Völkern dargebracht wurde.

Das Abschneiden eines oder mehrerer Finger, das noch heute bei manchen Indianerstämmen Südamerikas [1]), sowie bei den Hottentotten [2]) und auf den Tongainseln [3]) im Götter- und namentlich Totenkult eine große Rolle spielt, war als Totenopfer in Griechenland noch bis in die solonische Zeit üblich, wurde dann aber gesetzlich verboten. Als archäologisches Zeugnis dafür kann man vielleicht die in kaukasischen Gräbern mehrfach aufgefundenen Bronzehände mit nur vier Fingern betrachten, die alsdann ein substituierendes Totenopfer bilden würden (Abb. 273). Ebenso sind darauf vielleicht manche der in den paläolithischen Wandmalereien Südfrankreichs und Spaniens dargestellten Hände mit fehlenden Fingern zu beziehen, die freilich wohl in der Hauptsache als apotropäische Gesten aufzufassen sind.

Abb. 273. Vierfingrige Bronzehand von Ober-Koban. E. Chantre, Rech. anthrop. dans. le Caucase. T. II, p. 2. XXVII, 10.

Eine abgeschwächte Form des Fingeropfers bildet das Nagelopfer (pars pro toto), das sich in Gestalt von allerhand abergläubischen Bräuchen vielerorts bis heute erhalten hat. So schützt man sich im Altenburgischen gegen Zahnschmerzen, wenn man sich am Karfreitage die Nägel schneidet [4]), und auch nach der Rockenphilosophie hat „Wer am Freytage seine Nägel und Haar abschneidet, keine Ohren- und Augenwehe zu befürchten" [5]).

Das Ohropfer wird als Totenkultopfer von den königlichen Skythen

---

[1]) Azara, Reisen in Südamerika II, S. 19. Bei den Blackfeet-Indianern wurde bei gewissen Festen der Sonne zu Ehren von den Tapfersten des Stammes ein Finger geopfert, und Dieseldorf fand fast bei jeder Ausgrabung in Koban in einer Schale oder einem Jarro Fingerknochen nebst dem zerbrochenen Obsidian-Opfermesserchen. Ebenso wurde das Fingeropfer bei den Maya geübt, doch ist nicht bekannt, welchem Gott es galt.

[2]) Fritsch, Eingeb. Südafr. S. 332.

[3]) Wood, Nat. Hist. of Man. II, S. 329.

[4]) Pfeifer, Aberglaube a. d. Altenburgischen, S. 442.

[5]) Rockenphilosophie., Bd VI, Kap. 35, S. 291.

berichtet (Herod. IV, 71), die auch noch sonstige Körperverstümmelungen vornahmen. Archäologische Belege dafür liegen bisher nicht vor.

Ob auch die weit verbreitete Sitte der Zahnverstümmelung, wie manche Forscher annehmen, in kultischen Bräuchen wurzelt, und erst sekundär zu einem bloßen Körperschmuck geworden ist, ist noch nicht ganz sicher, aber in höchstem Grade wahrscheinlich [1]). Schriftliche Belege aus dem Altertum fehlen darüber, doch ist sie mehrfach in den spätneolithischen Megalithgräbern im Massiv des Aralar und in der Sierra de Aizkorri im Südosten der baskischen Provinz Guipúzcoa beobachtet worden, wo die Zähne in einigen Fällen künstliche Feilung aufweisen [2]).

Am weitesten verbreitet war wohl das Haaropfer, das namentlich von den Griechen vielfach bezeugt ist. Des Achilleus Vater Peleus gelobt für den Fall der Rückkehr seines Sohnes dessen Haar dem Flusse Spercheios zu opfern (Ilias. XXIII, 144), doch weiht es Achill seinem gefallenen Freunde Patroklus, dessen Leichnam auch sonst über und über mit Haaren bedeckt wird [3]). Ebenso findet es sich in der Iphigenie des Euripides [4]) und an einer anderen Stelle bei Euripides wird es als Opfer an die chthonischen Gottheiten erwähnt [5]). Nach Plutarch (Theseus) pflegten die 18-jährigen Jünglinge oder Mädchen, die zum Tempel des Apollo in Delphi kamen, diesem Gotte das Haar zu opfern. Nach Lukianos und Euripides (Hippolytus) mußten die Mädchen und Jünglinge ihre Haare vor ihrer Hochzeit dem Hippolyt opfern, und nach derselben Quelle opferten die Griechen die Jünglingshaare, die von Geburt an als heilig galten, im Tempel, wo sie in silbernen oder goldenen Büchsen aufbewahrt wurden, auf denen der Name eines jeden angebracht war. In Megara opferten die Ehefrauen ihre Haare auf dem Grabe der Iphinoe (Paus. I 43, 4) und in Athen der Pallas Athene (Stat. Theb. II 234). Ebenso war es üblich, bei der Niederkunft das Haar zu opfern (Paus.). Wie hoch das Haaropfer eingeschätzt wurde, beweist das Verbot, die Haare auf einem

[1]) G. A. Wilken, Jets over de mutilatie der tanden bij de volken van den Indischen Archipel. Bijdv. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch. Indië. 5. Volgreeks, Deel III, S. 488. M. Uhle, Veröff. a. d. Kl. Mus. f. Völkerk. Berlin 1889, I 29. Nach Uhle soll die Zahnfeilung nur eine gemilderte Form des Ausbrechens der Zähne darstellen. Als Opfer ausdrücklich bezeugt wird das Zahnausbrechen bei den Guancavilka zur Zeit des Inkareichs (Pedro de Cieza de Laon, La prima parte dell' Istorie del Peru, Venezia 1556, S. 99 und 105b).

[2]) T. de Aranzadi, J. M. de Barandiarán y E. de Eguren, Exploración de nueve dólmenes del Aralar guipuzcuano, San Sebastian 1919. Dieselben, Exploración de seis dólmenes de la Sierra de Aizkorri, San Sebastian 1919.

[3]) Il. III. 136: *Θριξὶ δὲ πάντα νέκυν καταείνυσαν, ἃς ἐπέβαλλον Κειρόμενοι.*

[4]) v. 702: *Τύμβον δὲ χῶσον κ'ἀπίθες μνημεῖά μοι, Καὶ δάκρυ, ἀδελφῇ, καὶ κόμας δότω τάφῳ.*

[5]) *Ἱερὸς γὰρ οὗτος τῶν κατὰ χθονὸς θεῶν, Οὗτοῦ τοῦ' ἔγχος κρατὸς ἁγνίσει τρίχα.*

Schiffe zu verschneiden; denn sie sollten als letzte Opfergabe bei Schiffbruchgefahr aufgespart bleiben (Lukianos und Hermotimos). Außer bei den Griechen findet sich das Haaropfer auch bei den Römern. So läßt sich Jupiter von Numa statt der zur Sühne verlangten Menschenhäupter deren Haare unterschieben. Ebenso berichtet es Herodot a. a. O. von den Skythen. Bei den Germanen war das Haarabschneiden ein Zeichen der Knechtschaft und eine Strafe. Daß es aber ursprünglich auch bei ihnen ein Opfer bildete, zeigen deutlich zahlreiche noch heute fortlebende Heilbräuche. Wie Peleus dem Flußgotte Spercheios die Haare Achills gelobt, so wirft man bei uns die Haare eines Kranken in fließendes Wasser. Anderwärts benutzt man sie zu Räucherungen usw. Als Dankopfer findet sich das Haaropfer in einem Märchen der transsilvanischen Zigeuner, in dem der „μυρμηκένταυρος", der Ameisenkönig, der halb Mensch, halb Ameise ist, sich vom Jüngling einen Bienenstachel aus der Wange ziehen läßt und diesem dafür ein Haar von seinem Kopfe spendet (Wislocki Nr. 47). Als Totenopfer begegnen wir ihm bei den Hunnen, die sich bei der Bestattung Attilas nach altem Volksbrauche Wunden beibrachten und einen Teil der Haare abschnitten. Ebenso pflegten die Serben nach einem Berichte Busbeks, des Abgesandten des ungarischen Königs Ferdinand, bei Todesfällen die Haare abzuschneiden und auf den Grabstätten anzubinden [1]), und bei den Albanesen schneiden sich noch heute die Schwestern, Schwägerinnen, die erwachsenen Töchter und die Ehefrau eines Verstorbenen die Haare ab [2]).

Auch archäologische Zeugnisse liegen mehrfach vor. So eine Weihgabe des Philombrotos und Aphthonetos an Poseidon im Brit. Mus. und auf germanischem Gebiete in dem Depotfund im Holtumer Moor bei Ahausen, wo sich in einem spätbronzezeitlichen Hängebecken außer verschiedenen Schmuckgegenständen, einem Hornkamm und anderen Sachen „ein dick geflochtener Kranz von Menschenhaar, kohlschwarz von Farbe" fand, „welcher jedoch sofort zerfiel, als die Luft darauf wirkte" [3]). Endlich auf keltischem Gebiete in einem hallstattzeitlichen Opferfunde von Wallerfangen, wo man auf einem, zum Teil von Gewebeteilen verhüllten Brett neben verschiedenen Schmuckstücken, einem Bronzeschälchen und einem kleinen Tontopfe gleichfalls die Haare eines Menschen fand, während Skelettreste vollständig fehlten [4]).

An Stelle der blutigen Opfer traten schon frühzeitig als Ersatz für sie, aber ohne sie, wie sich ja aus den bisherigen Ausführungen von selbst ergibt, jemals völlig zu verdrängen, vielfach bloße Nachbildungen der lebenden Tiere aus Ton oder Kuchenteig, später auch aus dem kostbareren Metalle, deren kultische Bestimmung zuweilen noch durch eingedrückte symbolische

[1]) Pallas, Neue nord. Beiträge III, S. 299.
[2]) v. Hahn, Albanesische Studien. I. S. 150.
[3]) Kat. d. Ausst. prähist. u. anthrop. Funde Deutschlands. Berlin 1880, S. 198 6.
[4]) Trierer Jahresber. 1894—1899, S. 29 f. Führer d. d. Prov.-Mus. in Bonn, S. 2 f.

Zeichen, wie Hakenkreuze usw. besonders hervorgehoben wurde [1]). Diese substituierenden Tieropfer, als die man hiernach auch einen großen Teil der in den Gräbern, namentlich aber an den Opferkultstätten niedergelegten tönernen und bronzenen Tierfiguren wird auffassen müssen, haben sich in Form von allerhand Gebildbroten fast in allen europäischen Ländern bis zur Gegenwart erhalten, wenn auch die ursprüngliche Bedeutung dieser tiergestaltigen Kuchen unserem Volke nicht mehr bewußt ist. Diese Kultgebäcke sind entweder allgemeiner Bedeutung und erscheinen dann vorwiegend an die ehemaligen Jahreszeitfeste gebunden, an denen man ein Ausschwärmen der abgeschiedenen Seelen annahm, oder individueller Art. Als solche werden sie besonders bei Hochzeiten, Kindtaufen, während des Wochenbettes und bei Sterbefällen hergestellt.

Die häufiger vorkommenden Formen der Gebildbrote sind bereits oben erwähnt. Zur Ergänzung seien hier nur noch die folgenden angeführt:

Die hornförmigen Gebäcke, die die Sichelgestalt des Mondes versinnbildlichen, also ursprünglich wohl der Mondgottheit, und zwar in ihrer Eigenschaft als Totengottheit dargebracht wurden. Bei den östlich der grusinischen Heerstraße im Kaukasus wohnenden Chewsuren werden sie bei Sterbefällen, in Deutschland bei den allgemeinen Totenfesten gebacken [2]).

Die Zopfgebäcke, die als Ersatz des uralten Haaropfers dienen, das seinerseits jedenfalls nur das Substitut eines Menschenopfers (pars pro toto) bildet und als Totenopfer vielfach bezeugt ist. Sie werden bei den Chewsuren gleichfalls bei Sterbefällen hergestellt, und ebenso hat Höfler ihre Bedeutung als Totenkultgebäcke für Deutschland und Österreich nachgewiesen.

Ebenfalls als ein Teilopfer sind jedenfalls die die Vulva versinnbildlichenden Schlitz- (Muschel-) und Schnecken- oder Mutzengebäcke aufzufassen, ebenso wie die oft sehr realistisch ausgeführten phallusartigen Gebäcke, die das alte Phallusopfer vertreten.

Außer durch Tier- und Menschenopfer und sie substituierende Nachbildungen suchte man die Dämonen und Götter natürlich auch noch durch allerhand sonstige Gaben sich günstig zu stimmen, wie wir es ja noch heute vielfach in katholischen Gegenden sehen. Die Kathedralen von Liesse, Lourdes und anderen wundertätigen Orten sind vollgestopft von allen möglichen, meist ganz minderwertigen Schmucksachen und anderen Dingen, wie gläsernen Armbändern, Halsbändern, Broschen, Taschenuhren usw., mit denen man sich die Gunst der Jungfrau Maria oder anderer Heiligen zu erkaufen sucht. Und entsprechende Weihgaben sind auch in den heiligen Stätten des Alter-

[1]) So bei einer steinzeitlichen tönernen Rinderfigur von Lengyel (M. Wosinsky, Das prähist. Schanzw. v. L. Taf. XXXIV, Fig. 1). Ebenso bei zahlreichen griechischen Darstellungen, namentlich von Olympia. Vgl. a. S. 184, Abb. 240.

[2]) Auch der griech. Selene wurden solche Gebildbrote (πέμματα, πόπανα) geopfert, die teils rund, teils stiergestaltig waren (Roscher, Über Selene u. Verw. S. 112).

tums, namentlich in Delphi, in Olympia, Epidauros u. a. m. in großer Zahl niedergelegt. Und daß ganz ähnliche Anschauungen auch in Mitteleuropa herrschten, zeigen nicht nur die zahlreichen Votivfunde in den verschie-

Abb. 274. Speckſteingefäß von Hagia Triada, Kreta, mit Darſtellung eines Ernteumzugs und Erntegeſangs. Aus Wilke, Indien, Orient und Europa.

denen Heilquellen, wie namentlich in Dux in Böhmen, und die Goldfunde der 3. und 4. Bronzeperiode des nordiſchen Formenkreiſes, ſondern dafür laſſen ſich auch ſchon aus neolithiſcher Zeit vielfache Belege beibringen.

Als weitere kultische Handlungen haben zu allen Zeiten auch Tänze[1], Umzüge, Umfahrten und Spiele aller Art wie das Ballspiel, das Schaukeln, das Wettfahren und wohl auch Wettrudern, das auf illyrischen Bronzefibeln dargestellte Hantelboxen u. dgl. eine wichtige Rolle gespielt (Abb. 4 und 274—276). Sie waren, wie wir oben (S. 5 f.) gesehen haben, ursprünglich nichts anderes als einfache, aus primitiven emanistischen Anschauungen hervorgegangene Nachahmungs- oder Bewegungszauber, wurden aber später mit der allmählichen Ausbildung deistischer Anschauungen zu festlichen Veranstaltungen umgewandelt, die man zu Ehren der Gottheit abhielt. Auf die Einzelheiten dieser mannigfachen Veranstaltungen, von denen wir auch zahlreiche Darstellungen besitzen, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da darüber

Abb. 275. Kultische Umfahrt auf einem Gefäßscherben von Ödenburg, Ungarn. Vor dem Wagen wird der zum Opfer bestimmte Hirsch geführt.

schon oben (S. 6 ff.) das Nötige gesagt worden ist. Dagegen müssen wir noch kurz einer anderen Gruppe von kultischen Handlungen gedenken, nämlich

[1]) Über Tänze bei indogermanischen Völkern besitzen wir eine Reihe von Mitteilungen und Beschreibungen alter Autoren. Tacitus (Germ. c. 24) schildert den Schwertertanz der Germanen, Xenophon (Anab. 6, 1, 5) den Waffentanz der Thraker, und aus dem griechischen Altertum hat uns Athenäus (Bib. 14 cap. 27) zahlreiche Namen von Tänzen überliefert, die freilich etymologisch zum guten Teil nicht sehr durchsichtig sind, aber doch so viel erkennen lassen, daß wir es hier in der Hauptsache mit mimischen, zum Teil aber auch mit erotischen Tänzen zu tun haben. Beispiele für die ersteren bilden der Eulentanz (σκώψ), der Korbtanz (καλαθισμός), der Gefäßträgertanz (κερνοφόρος) u. a. Das erotische Moment tritt besonders beim Blumentanz hervor. Man sang dazu:

Ποῦ μοι τὰ ῥόδα, ποῦ μοι τὰ ἴα, ποῦ μοι τὰ καλὰ σέλινα
Ταδὶ τὰ ῥόδα, ταδὶ τὰ ἴα, ταδὶ τὰ καλὰ σέλινα.

Bildliche Darstellungen von Tänzen sind in großer Zahl erhalten. Sie werden teils von einzelnen Personen aufgeführt, die dann in Adorantenstellung die Hände emporheben, oder von Gruppen von Tänzern oder Tänzerinnen, die sich an den Händen fassen und bisweilen eine Blume halten (Abb. 277 u. 278). Im germanischen Formenkreis findet sich ein ähnlicher Tanz auf einer Hängedose der Per III von Schleswig-Holstein dargestellt. Einen erotischen Charakter trägt der Tanz von Cogul, den 9 Frauen um einen ithyphallischen Mann aufführen (Abb. 276).

der Weissagungen oder Orakel. Sie haben den Zweck, das Vorhaben und den Willen der Götter zu erkunden und in allen zweifelhaften Fällen, wo die menschliche Erkenntnis versagt, wie namentlich in der

Abb. 276. Neun um einen phallischen Mann tanzende Frauen. Grotte von Cogul, Spanien.

Rechtspflege, die Wahrheit zu ergründen. Sie können entweder private oder öffentliche sein. Zu den ersten gehören vor allem die schon oben (S. 199) behandelten richterlichen Orakel, die nicht nur über Schuld und Unschuld, sondern auch bei privaten Rechtsstreitigkeiten über Mein und Dein entschieden.

Abb. 277. Darstellung eines Tanzes auf einem Scherben von Tiryns. Schliemann, Tiryns Taf. VIIa.

Die öffentlichen Orakel kamen für alle öffentlichen Angelegenheiten in Betracht, namentlich bei kriegerischen Unternehmungen, bei Abschlüssen von Völkerbündnissen, bei der Aussendung des ver sacrum u. dgl. mehr. So entschied beispielsweise der Vogelflug über die Richtung, die die angeblich von Bellovesus und Sigovesus geführten beiden gallischen Volksabteilungen einzuschlagen hatten, die um 600 vor Chr. infolge angeblicher Übervölkerung des Landes ihre Heimat verlassen mußten [1]).

[1]) Cäsar, b. g. VI, 24; Livius V, 34; Justinus XXIV, 4.

Die Art und Weise, wie die Gottheit ihren Willen in den Orakeln zu erkennen gab, war sehr verschieden. In Delphi erregte ein kalter Hauch, der gleich einem Winde aus dem Schlunde hervorwehte, die Begeisterung der Wahrsagerin. In Dodona ward aus den Bewegungen der heiligen Eiche, aus dem Tone der Erzbecken, aus dem Murmeln der Quelle auf den Willen der Gottheit geschlossen. In Delos beobachtete man das Rauschen des Lorbeers. Bei den sibyllinischen Orakeln schlug man auf Befehl des Senats und in Gegenwart eines Magistrats die von den Sibyllen herstammenden Sammlungen nach. Namentlich aber wurden der Vogelflug, die Winde, die Gestirne und, wie noch heute im Volke, die Träume zu Weissagungen benutzt (vgl. S. 53).

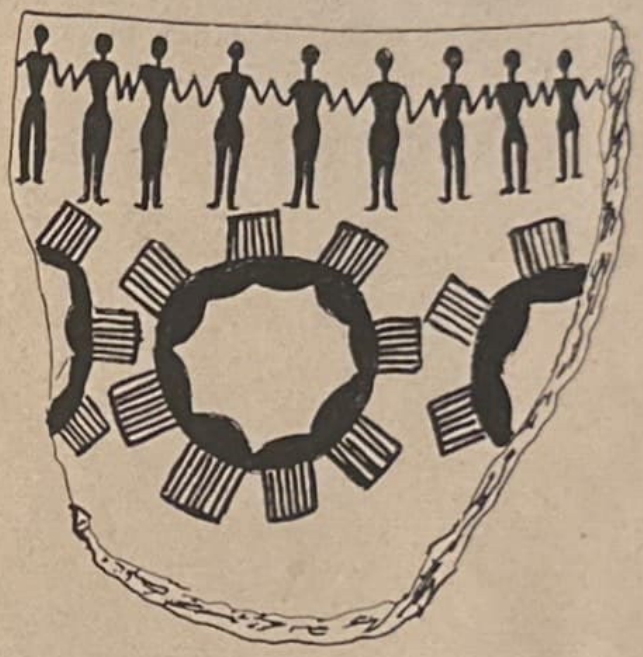


Abb. 278. Darstellung eines Tanzes auf einem Scherben von Khazineh. Schwarz auf grünlich; 1/1. Mém. Dèl. Perse VIII, S. 131, Fig. 259.

Endlich spielte bei einigen Völkern, vor allem bei den Skythen[1]), Alanen[2]) und Germanen, auch noch das Losorakel eine große Rolle. Man schnitt zu diesem Zwecke die Rute eines fruchttragenden Baumes (arboris frugiferae; Germ. 10) in eine Anzahl kleine Stücke (got. tains, agf. tan, altnord. teinn) und schnitzte auf ihnen bestimmte Zeichen ein, die wir wohl als die Vorläufer der späteren Runen zu betrachten haben[3]). Dann wurden die

[1]) Herodot IV, 67. Vgl. auch Strabo XVI, 2, 29.

[2]) Ammianus Marcellinus 31, 2, 24.

[3]) Diese Zeichen sind ursprünglich offenbar, wie uns dies die Entwicklung ähnlicher Zauberzeichen bei vielen Naturvölkern lehrt, abgeschliffene Tier- oder sonstige Bilder, die zunächst nicht sowohl die betreffenden Ereignisse ankünden, als vielmehr sie vermöge der ihnen innewohnenden magischen Kräfte herbeizaubern sollten.

Runenstäbchen auf ein weißes Tuch gelegt und zugedeckt, und der Priester nahm nunmehr dreimal je ein Stäbchen. Die Antwort der Gottheit lautete hierbei jedenfalls nur auf ja oder nein. Ähnliche Losorakel scheinen neben den Weissagungen aus dem Rauschen der heiligen Eiche und dem Murmeln der aus ihren Wurzeln entspringenden Quelle auch in Dodona üblich gewesen zu sein.

Darstellungen von solchen Orakeln und Weissagungen liegen verschiedentlich vor. Bekannt ist die Sigurdzeichnung von Ramsundsberget. Sie zeigt uns die beiden Vögel, die Sigurd den Verrat Regins verkünden und ihm raten, den schlafenden Zwerg zu töten. Auf illyrischen Bronzezisten und Bronzegürteln sehen wir mehrfach das Vogelflugorakel dargestellt. Und einen skythischen Magier mit dem Rutenbündel bemerken wir auf einem Goldblech aus dem Oxusfunde [1]).

[1]) M. Ebert, a. a. O. 104, Abb. 38.

Sachregister.

Aamölle 51.
Aasgeier 42.
Abaris 210.
Abendmahl 50.
Abendstern 144, 190.
Abraham 190.
Abruzzen 51.
Abschlagen des Kopfes 39, 60.
Acheuléenmensch 51.
Achilles 64, 229.
Ackerbau 99, 115.
Açvamedhaopfer 137, 221.
Açvin 142, 172, 190.
Adad Raman 112.
Adamsberg 167.
Aditi 111.
Aditya 111, 142.
Adler 41, 52, 135.
Adlerklaue 19.
Adorantenstellung 124, 207, 233.
Affe 22.
Agamemnon 64.
Agastyahymnus 16.
Agios Photios 88, 192.
Agni 85, 89, 117, 119, 121, 128, 130, 197.
Ägypten 11, 27, 31, 35, 42, 44, 54, 56, 66, 68, 104, 168.
Ahausen 230.
Āhavanīya 117.
Ahnenkult 22, 44, 97, 110, 209, 211.
Ahura Mazda 71, 118.
Ainos 23.
Aiora 5.
Aktäon 159.
Alba Longa 119.
Albanesen 195, 200.
Albiorix 108.
Alboin 37.
Alcis 205, 207.
Alemannen 93, 220.
Aleuten 56.
Alfuren 148.
Algonkin 148.
Almizaraque 60.
Alp 93.
Alpdrücken 30, 40, 92.
Altar 163, 165, 205, 225.
Altamira 103.
Altenstadt 127.
Alt-Friesack 214.
Alvão 63, 101, 109, 167, 175.
Alvastra 37.
Aly-Abad 16, 17, 120, 144.
Amaltheia 25.
Ameisenkönig 230.
Ammoniten 14, 150.
Amphitride 150.
Amphitryon 196.
Amulette 5, 15, 20, 25, 35, 46, 57, 101, 106.
Amulettafeln 12.
An 34.
Analogiezauber 5 ff., 145.
Ancylusperiode 105.
Andalusien 90.
Andamanen 50.
Angelgeräte 26.
Anghelu Ruju 66, 120, 165.
Angiras 118.
Angola 151.
Anikonische Idole 175, 178, 181.
Animalismus 22.
Animismus 25, 69 ff., 81, 93, 124.
Ans 212.
Anta d'Estria 115.
Anthropomorphe Särge 59.
Antilope 89, 111, 116, 136, 137, 147, 158.

Äolus 70.
Apâmarga 203.
Apâm Napât 117, 118.
Apapocuva 68, 139, 140.
Apfel 45 f., 122, 132.
Aphidna 59.
Aphrodite 7, 98, 147, 150, 152, 156, 157, 160, 220.
Aphthonetos 230.
Apollo 74, 119, 123, 130 f., 132, 147, 159, 166, 210, 219, 221.
Aquamanile 170.
Ἀργυρότοξος 123, 131.
Ardwi Sura 169.
Arekunaindianer 30, 78.
Arier 99.
Arionmotiv 67, 127.
Argos Panoptes 85.
Armenien 7.
Artemis 102, 131, 147, 157, 159, 161, 166, 219, 220, 221, 223.
As 48.
Asarum europaeum 10.
Ascaris lumbricoides 74.
Asen 212.
Asklepios 25, 161.
Asmild 214.
Asprian 84.
Assyrien 112, 113.
Asteria 159.
Astralmythen 25, 48, 49, 94, 95, 122 ff., 196.
Astronomenschulen 96.
Asuras 111.
Âtar 118.
Athen 7, 26.
Athene 219, 229.
Âthravan 118.
Äthyopier 99.
Atli 94.
Ätolier 7.
Attila 230.
Atyep 30.
Aubergenville 65.
Audhumla 101.
Auferstehungsgedanke 76, 182.
Augenblicksgötter 94.
Aurgelmir 84.
Aurnavabha 148.
Aurora 142.
Aurvataspa 130.
Aurvandil 116, 156.
Ausscheidungen 4, 21.
Aussetzungsmythen 25, 47, 125.
Avebury 142, 209 f.

Bablionie 52.
Babylonien 36, 54, 86, 116, 127.
Bacchanalien 223.
Bada 124.
Baga 108.
Bakairi 30.
Baktrien 49.
Balatschko 84.
Baldr 68, 132, 192.
Balearen 59.
Balkangebiet 36, 39, 54.
Balkenkult 211 f.
Ball 5 f., 122, 233.
Bannkreis 62.
Bär 22, 23, 43, 224.
Baraba 25.
Barbarossa 52.
Barma Grande, Grotte de la 60.
Basel 127.
Basilia 152.
βασσάραι 224.
Batak 148.
Batsimisaraka 24.
Bau 144.
Baum 25, 28, 42, 44, 45, 160, 162, 163.
Baumnester 50.
Baumsärge 59.
Baumstumpf, Geburt aus 46.
Bauopfer 31, 51 f., 220.
Beaune 84.
Befruchtung, außergeschlechtliche 45 ff.
Begattung, rituelle 14 ff.
Beil 8, 65, 69, 98 f., 115, 116, 161, 164, 167, 181, 185.
Bellona 98.
Belloveſus 235.
Benacci 100.
Bergdämonen 93.
Bernburg 56.
Bernstein 57, 195.
Berserkir 43.
Bes 18.
Beschwörung 98.
Beschwörungsopfer 203, 217.
Beutelratten 22.

Bewegungszauber 5 ff., 12, 20, 203, 233.
Bhaga 108.
Bhrigu 118.
Bibrakte 51.
Biene 42, 153, 160.
Bienengott 72.
Bildseele 32.
Bildzauber 19 f., 103.
Bilwis 93.
Birkengott 72.
Birma 89.
Birmenitz 121.
Bithynier 109.
Bittopfer 217.
Blick, böser 10 ff., 20, 55.
Blitzbündel 113, 115, 183.
Blitzfeuer 116, 119, 121.
Blitzsymbol 182.
Blumentanz 233.
Blut 34 f., 38, 54.
Blutrache 195.
Blutsbrüderschaft 34.
Bock 116, 160.
Bocksgespann 46, 116, 136, 161.
Bocksopfer s. Ziege.
Bog 108.
Bogengottheit 123, 159.
Bojer 37.
Bologna 100.
Bootfahrt ins Jenseits 66.
Boreas 113.
Borgdorf 87.
Bosnien 52.
Brahma 89.
Brahman 204.
Brana 84.
Brandbestattung 35, 51, 60.
Bretagne 27, 34, 61, 87, 105, 164, 176.
Brettidole 85.
Brhaspatis 158.
Briareus 85.
Britannier 26.
Broddenbjaergmoor 214.
Bronzeleber 36.
Bronzesäbel 115.
Bruch a. d. Leitha 67.
Brücke nach dem Totenreich 68, 202.
Brunhilde 48.
Brünn 54.
Brunnen als Kinderheimat 25, 47.
Buckmarte 100.
Bukowina 225.
Bulgarien 19, 31, 46, 47, 60, 176, 179, 180.
Bundeslade, Tanz um die 6.
Bupleurum rotundifolium 10.
Bupreſtis 19, 46.
Buriaš 113.
Buschmänner 125.
Büsemann 51.
Butteropfer 134, 225.
Butzemann 51.

Çaçabhrit 154.
Çaçadhara 154.
Çaçin 154.
Calceite 124.
Camulus 108.
Çandrasara 154, 158.
Capitol 52.
Carnak 27.
Caſtellet 136, 141.
Caſtillo, Grotte von 138.
Cavillon, Grotte von 55.
Ceres 98, 106.
Chalandriani 122, 124, 127, 135, 136.
Charonpfennig 66 f.
Chethitter 36, 112.
Chewſuren 68, 202, 231.
China 127, 148, 154, 170.
Chir-Chir 67.
Chodſchali 82, 179.
Chony 67.
Chorutanier 134.
Chryſamhäubchen 55.
Cimbrishamn 182, 206.
Clantotem 22.
Coban 149, 228.
Çocishkeça 117.
Cofgodas 51.
Cogul 206, 233.
Combarelles 19.
Communio 114, 218.
Conceptio immaculata 48.
Concha 17.
Corneto 26, 91.
Courjeonnet 99.
Crepundia 100.
Cromlech 100.
Cumall 108.
Curium 104, 128, 135, 163, 182.

Cypern 85, 88, 98, 104, 128, 133, 165.
Cypräen 13, 20.
Cyrus 25.

Dadhyank 82, 118.
Dadhykravan 82.
Daksina 117, 158.
Dämonen 1, 56, 62, 73 ff., 91, 95, 118, 204, 211, 217, 231.
Dampmesnil 65.
Dankopfer 217.
Dayak 66.
Dea mammosa 106.
Delos 119, 159, 166, 210, 235.
Delphi 205, 232, 235.
Delphin 49, 67, 126, 127, 130, 160, 163, 225.
Demeter 97, 106, 157, 219, 220.
Dennevy 85.
Deukalion 47.
Diana 99, 106, 146, 221.
Dicephalus 83 f., 86.
Didriksaga 84.
Djenn 38.
Diglaw 84.
Diktynnische Diana 99.
Dingo 22.
Dinka 24.
Djonu 170.
Dionysien 220, 223.
Dionysos 23, 96, 150, 153, 160 f., 163, 221.
Dioskuren 189 ff., 207.
Dodolatanz 7.
Dodona 205, 235.
Dolch 18, 104.
Dolmen 51, 63, 102, 170.
Domestikation der Haustiere 23.
Domowoj 51.
Donar 114.
Donnerstag 116.
Donja Dolina 184.
Doppelbeil 100, 101, 163, 165, 184.
Doppelkreis 137, 141, 176.
Doppelspirale 14, 141, 179, 187.
Drachen 49, 82, 87, 94, 126, 159.
Drakones 59.
Draupnir 132.
Drei, symb. Bed. 116.
Dreibeinige Tiere 78.
Dreibeiniger Vogel 75, 91.
Dreifaltigkeit 76.
Dreiköpfigkeit 84 f., 118.
Dreimaldreischaletrinken 47.
Dreiteiliger Baum 169.
Dreizack 11.
Dreizehn 174, 188.
Druckgeister 92, 226.
Drusenheim 99.
Dryaden 93.
Dunningen 107.
Dürre 7 f., 98.
Duschik-Kurden 15.
Duschnik 32.
Dux 232.
Dyâus-pitâ 97, 107, 200.

Ea 77.
Ebbe und Flut 95, 159.
Eber 19, 48, 65, 102, 126, 136, 159, 166.
Eberzähne 19, 26.
Echidna 79.
Ehebruch 196.
Eheschließungsbräuche 28, 45 ff., 100, 116, 225.
Ehringsdorf 227.
Ehrlichkeit 195.
Eid 110, 198, 201.
Eidechse 105, 106, 166, 224.
Eileithyia 148, 161, 221.
Einbalsamieren 55.
Einbein 77 f.
Eisdämonen 93.
Eklampsie 55.
Elam 107, 113, 129.
El Argar 59.
Elefant 87.
Eleusinier 98.
Elfen 93, 225.
Elias 114.
Elivagar 156.
El Oficio 165.
Elster, dreibeinige 75, 91.
Emanismus 13 ff., 20, 31, 204.
Endogamie 24.
Endymion 159.
Engidu 190.
Enneadische Fristen 53.
Ἐνταφιασταί 49.
Ente 127, 147, 224.
Entrückungssagen 52 f.
Eos 130, 142.

Ephesos 146.
Epidauros 232.
Erdgottheit 8, 68, 97 ff., 107, 109, 110, 135, 174.
Erigone 5.
Erntebräuche 71, 232.
Erntegötter 71, 94.
Eros 148, 150.
Esau 190.
Esch-Ghanna 144.
Esel, dreibeiniger 78.
Eskimos 151, 155.
Ethik 68, 128, 193 ff.
Etrusker 36, 56, 67, 171.
Eulentanz 233.
Eurynome 77.
Ewiges Holzkreuz 139, 141.
Exekiasschale 160.
Exogamie 24, 27.

Fahrraddämon 76.
Fa Rua 52.
Farbenzauber 18, 44.
Fastnacht 220, 223.
Faurskov 115.
Feder 40 f.
Felsen, Geburt aus 42, 47.
Felsenzeichnungen 28, 82, 115, 124.
Femme au rhenne 7.
Fenrir 94.
Feriae Latinae 5.
Ferntöten 2.
Fett, Einhüllen der Leichenbrandreste in — 55, 60.
Feuerbrünste, Beschwörung 98.
Feuerdämonen 93.
Feuergottheiten 117 ff., 128, 130, 200, 225.
Feuerprobe 198.
Feuerraub 121.
Fidschiinsulaner 66.
Fille du Sarazin 34.
Fingeropfer 57, 228.
Finnen 41, 66.
Fjorgyn 114.
Fisch 19, 26, 42, 166, 224.
Fischgestaltige Gefäße 171.
Fischmensch 77 f.
Fliegen 42, 74.
Flöhe 74.
Flurfegen 67.
Flutsagen 197.
Folde 97.
Frauenraub 28.
Freia 162.
Freki 107.
Freyr 15, 132, 134, 147, 220.
Friedhöfe 65.
Frigg 114, 132, 162.
Frosch 105, 224.
Fruchtbarkeitsattribute 104.
Fruchtbarkeitsdämonen 96.
Fruchtbarkeitsgottheit 97, 101, 114, 11,6 144.
Fruchtbarkeitszauber 104, 147, 204.
Frühjahrsfeste 15.
Frühlingspunkt 227.
Fuchs 223.
Funktionsdämonen 94.
Fylgja 31.
Fylgjyr 93.

Gäa 97, 101.
Gajkovica 52.
Galizien 60.
Gallehus 198.
Gandhârarelief 83, 85.
Gangâ 77, 151.
Ganggräber 61, 65, 115.
Gans 26, 127, 147, 160, 224.
Gäran 34.
Gârhapatya 117.
Garmr 103.
Gastrecht 110, 195, 197, 200.
Gautreksaga 48.
Gavrinis 105, 176.
Geburt, Causalnexus mit Kohabitation 45.
Geburtsbräuche 229.
Geburtsgöttinnen 159, 221.
Gedanken, Worte und Werke 200 f.
Geier 49.
Gefäßtragende Frauen 172.
Gefräßigkeit 116.
Gegenstandszauber 18.
Geirrodr 37.
Gemeindeherd 119.
Gemeter 97.
Gentyllis 221.
Gerdha 147.
Geri 107.
Germanen 66, 70, 84, 89, 114, 119, 132, 161, 192, 195, 204, 212, 226.

Germanicus 204.
Gerste 7, 218.
Geryones 89.
Gesäß, Entgegenhalten 18, 19.
Gespenst 29, 54.
Gesten, apotropäische 17.
Gewandablegen 151.
Geweihter Bissen 199.
Gewittergottheiten 111 ff., 182.
Ghrita 225.
Giebelloch 63.
Giftprobe 199.
Giganten 72, 79.
Gilgameš 190.
Gjoll 68.
Gorgonaion 18.
Goßlar 52.
Goten 96, 224.
Götterdarstellungen 94 ff., 110.
Göttergestalten 97 ff.
Gottessöhne 191 f.
Gottesurteil 57.
Gourdan 141.
Grabgrotten 54, 60, 65.
Grabhügel 62, 64.
Grabsteine 58.
Grabstele 44.
Grächwil 167.
Gradac 175.
Granatapfel 46.
Greifenpferd 82, 179.
Greisenmord 50, 194.
Grenoble 220.
Griechen 5, 7, 42, 50, 59, 66, 70, 113, 118, 130, 142, 152, 154, 197, 204, 212, 219, 227, 229.
Grille 44.
Gristow 47.
Groaning Cheese 226.
Großen-Gottern 207.
Gruſinien 226, 231.
Guarani 139.
Gudrodarſon 48.
Guipuzcoa 229.
Gurina 59.
Gutenstein 81.

Haaropfer 57, 229 f.
Habergeis 90, 91.
Hackbau 98.
Hagel 13, 98.
Hagia Triada 59, 211, 232.
Haidaindianer 152.
Hakenkreuz 14, 104, 141, 183 ff., 231
Hammer 114.
Hand 144, 207.
Handabdruck, Motiv des 155.
Handel 194 f.
Haoma 169, 175.
Harald Sigurdſon 61.
Harier 42.
Haruſpizien 36.
Haſe 26, 42, 154, 166, 167, 223.
Haſe, dreibeiniger 1, 78.
Haſelwurz 10.
Haſenöhrle 223.
Haßmotiv 127.
Hathor 174.
Haube, apotropäische 55.
Hauchſeele 31 f., 43, 212.
Hausgeister 51.
Hauskult 211.
Hausurnen 61, 62.
Hawai 126.
Hedwigglöser 153.
Heilbringer 119.
Heilgötter 25, 161.
Heilige Bezirke 208.
Heiligental 32, 227.
Heimo 84.
Heinrich der Vogler 52.
Heinzelmännchen 93.
Hekate 88, 99, 103, 159, 161, 219, 221.
Hel 68, 102.
Helgi 48.
Helios 128, 130, 132, 134.
Helmsdorf 62.
Helskor 68.
Hephaistos 118, 130.
Hera 101, 219.
Herakles 25, 58, 86, 88, 113, 122, 135.
Herault 99.
Herdgottheiten 121, 211.
Herdkult 212.
Hermes 7, 25, 85, 96, 129, 150, 152, 161, 219.
Hermodr 68.
Herniker 7.
Herz 31, 34.
Hestia 119.
Heuschrecken 225.

Hexen 1, 21, 51, 61.
Hexenhammer 202.
Himmelsbaum 142, 169.
Himmelsgott 97, 107 ff., 132, 174, 200.
Himmelskönigin 174.
Himmelsozean 169, 191.
Himmelsrichtung 139.
Himmelswagen 132.
Hippokrene 172.
Hippolytus 229.
Hirse 218.
Hirsch 135, 136, 159, 192, 219, 221.
Hirsch, doppelköpfiger 88.
Hirsch, dreibeiniger 78.
Hirschgefäße 171.
Hirschzähne 55, 56.
Hlörridi 114.
Hlädana 156, 161.
Hobro 214.
Hockerbestattung 32, 58 f.
Hogni 48.
Höhenkult 208.
Höhlenkult 210 f.
Holger Danske 52.
Holle 100, 133, 148, 160, 161.
Höllenstrafen 202.
Holtumer Moor 239.
Holtschy 191.
Holzbilder 211 ff.
Holzkreuz, ewiges 139, 141.
Holzkuppelbauten 61.
Holzsärge 59.
Honig 54, 153.
Honigopfer 154, 160, 225.
Horn 11, 18.
Hörneraltar 159, 165.
Hornförmiges Gebäck 231.
Hörnertragende Vögel 169.
Hornsömmern 177.
Horus 180.
Hottentotten 228.
Hrimgard 94.
Huaca de la Luna 171, 172, 181.
Huicholindianer 126, 149, 182.
Hund 8, 42, 44, 51, 65, 73, 103, 146, 158, 161, 166, 182, 221.
Hund, dreibeiniger 78.
Hunnen 239.
Hütchen 93.
Huzulen 170.
Hvar 130, 132.
Hvidegard 105.
Hvitlycke 16.
Hyäne 42.
Hyperboräer 147, 159, 210.

Ibn Fadhlan 42.
Idole 78.
ἱερὸς γάμος 15 f.
Ilios 37.
Ilmator 48.
Iltis 4, 5.
Inder 11, 16, 26, 27, 46, 63, 66, 69, 70, 76, 85, 90, 100, 142, 153, 158, 165, 205, 227.
Indianer 44, 66, 149.
Indra 26, 111, 115, 128, 142, 170, 197, 202, 221.
Ingolstad 137.
Inka 94.
Insekten 42.
Inselsteine 90.
Iphigenie 227, 229.
Iphinoe 229.
Iranier 70, 78, 86, 118, 130, 205, 221, 227.
Irokesen 148.
Isis 98, 161, 162, 180.
Island 37, 119, 213.
Ištar 144, 156, 174, 180.
Istrien 12.
Italien 7, 15, 54, 56, 62, 89.
Ithyphallische Figuren 12, 16, 115, 116.
Ixion 137.

Jagd, ethische Regungen 197.
Jagd, wilde 42, 78, 159, 160, 161.
Jagdgottheit 159.
Jahreszeitfeste 101.
Jahreslauf der Sonne 141.
Jains 185, 187.
Jankowo 215.
Japan 25, 47, 64, 78, 127, 154.
Jarilo 98.
Jarl Franmar 40.
Johannestag 5, 15.
Jonaslegende 125.
Jörd 97, 106, 156.
Jortan Kalembo 170.
Jotunheim 156.
Juden 6, 47, 193, 196.
Judenburger Wagen 222.

Julblock 212.
Julfest 133.
Jungbrunnen 47, 153.
Juno 98.
Jupiter 5, 108, 111, 144, 182, 197, 229.
Jupitergigantensäulen 120, 137, 161.

Kaingugn 68.
καλαθισμός 233.
Kalb, zweiköpfiges 88.
Kalender 157, 210.
Kalmücken 154.
Kalydia 60.
Kamares 211.
Kambodja 25.
Kameiros 85.
Kamm 18, 19.
Kammförmige Zeichen 176.
Kammunta 143.
Kamtschadka 22.
Kaninchen s. Hase.
Kannibalismus 50, 196, 227.
Kapāla 173.
Karfisch 171, 175.
Karfreitag 228.
Karthago 56.
Käseopfer 225 f.
Kastor 189.
Katze 1, 51.
Katze, sechsbeinige 75, 80.
Kaufehe 57.
Kaufratsberg 39.
Kaukasus 44, 59, 82, 171.
Keimanlage 83.
Kehrwiederkeule 115 117.
Kelaino 150.
Kelten 43, 53, 85, 89, 109, 132, 137, 191, 205, 219, 220, 226.
Kenotaphion 42, 63 ff.
Kentauren 79 ff.
Keraunos 113.
Kerberos 88.
Keros 57.
Kerynitischer Hirsch 142.
Kesselwagen 8, 169.
Keule 115.
Keuschheit 16.
Kharo Maçyo 171.
Khazineh 234.
Kjaerengmoor 214.
Kiesel, bemalte 141.
Kilima-Ndscharo 50.
Kilpatrick 137, 141, 157, 176.
Kindergrotte 55.
Kindesmord 195.
Kindlibrunnen 45.
Kippât 139.
Kirgisen 25.
Kivikmonument 182, 206, 207.
Klaufi 41.
Kleeblatt 19.
Kličevac 174, 188.
Knabenopfer 220.
Knidos 102.
Knossos 81, 85, 166, 184, 211.
Knotenzauber 9 ff.
Koban 228.
Kobold 51.
Kodja-Dermen 19.
Kolbeinn 48.
Kolumbien 7.
Konjunktion 127, 128, 135, 141, 147, 151, 155, 157, 190.
Konservierung der Leichen 54 f., 56.
Koong 152.
Koorneh 116.
Kopf 36 f.
Kora 28.
Korbtanz 233.
Korinth 89.
Körös-Banja 99.
Körperseele 50.
Körperverstümmelung 229.
Korythallia 159.
Kossäer 113, 129.
Kot 11, 19.
Kottus 85.
Krankenmord 50, 98, 194.
Krankheiten 74, 91, 98, 106.
Kranon 8.
Krebs 42.
Kreta 45, 59, 163, 187.
Kreuz 104, 138 f., 193.
Kriegsgott 108, 110.
Krim 59.
Kronborg 53.
Kronos 53.
Kronstadt 101.
Kröte 1, 8, 19, 32, 42, 105, 146, 154, 224.
Kröte, dreibeinige 75, 79.

Krummstab 115.
Kuban 54.
Kuh 8, 13, 101.
Kujundschik 56.
Kul Oba 34.
Kultformen 217 ff.
Kultstätten 208 ff., 231.
Kultwagen 207.
Kulupu 149.
Kumasa 60.
Kunimund 37.
Kuppelgräber 55, 61, 62.
Kürbis 46.
Kurden 15, 195.
Kydonische Äpfel 46.
Kydonischer Eber 25.
Kyffhäuser 52.
Kynthos 166.

Lachs 120.
Ladogasee 86, 89.
Lago de la Meraviglie 138, 177.
Laibacher Moor 120.
Lammopfer 160.
Lampe 14, 119, 166.
Langobarden 37, 220.
Lappland 127.
Larnakes 59.
Lasithiberge 211.
Latdorfer Typus 177.
Laugerie-Basse 7.
Laüse 74.
Lausitzer Typus 170, 172, 174.
Laussel 17, 172.
Lavatio 15.
Lavinium 119.
Lebender Leichnam 29 f., 38, 41, 51, 53, 63, 202.
Lebensbrunnen 153.
Lebensseele 31, 34, 50.
Leber 35 f.
Lêde 67.
Leichen, Aufessen der 50.
Leichen, Aussetzen 22, 42, 49, 50.
Leichenfressende Dämonen 46, 49, 65, 68, 73, 102, 103, 125, 136, 146.
Leimoniaden 93.
Leiter 18, 19, 102.
Lekwiltok 155.
Lel 191.
Lemnos 118.
Le Monstier 53.
Lengyel 184, 231.
Lernäische Schlange 58, 86.
Leto 210.
Letten 5, 71, 121, 143, 156.
Leubingen 62.
Leukas 59.
Libes 204.
Lichtkiste 119.
Liebesmotiv 98, 107, 127, 129, 131, 141, 154, 159.
Liesse 101, 231.
Ligolieder 71.
Lille 14, 101, 231.
Lilyi 92.
Lindentaler Höhle 168.
Lindwurm 127.
Litauer 5, 15, 51, 68, 71, 100, 109, 113, 121, 122, 134, 162, 191.
Litorinaperiode 51, 95.
Litzelstätten 169.
Liu-Soo-San 189.
Löfåsen 116.
Lohenstein 220, 227.
Loki 119, 121.
Lokmariaker 136, 164.
Longyinhuet 89.
Lopâmudrâlied 16.
Loritja 122.
Lorthet 13.
Los Millares 6, 10.
Loosorakel 235.
Löwe, nemeischer 25.
Löwenmensch 79 f.
Lüge 194, 201.
Lukturos 119.
Luminu-ut 48.
Lunge 32 f.
Lusitanien 47.
Lykanthropos 43.
Lyra 57.
Lyskiste 119.

Machandelbaum 42.
Madagaskar 127, 151.
Maden 104.
Madras 100.
Magdalénien 90.
Maglehöi 105.

Magna Mater 102.
Magni 116.
Mahâkâla 18.
Mahâvratagesang 5.
Malaca 165.
Mänaden 23, 223.
Mané-er-Hröck 164.
Mani 77.
Mannwolf 43.
Mano cornuta 17.
Mano fica 15, 17.
Marathon 55.
Marduk 139.
Marienkäfer 19, 46.
Marquesas 66.
Mars 221.
Marsoulaš 131.
Martaban 52.
Marutas 111.
Maruts 111.
Mas-d'Azil 13, 89, 141.
Maskentänze 5, 19, 29.
Massageten 130.
Mâtariçvan 118, 119, 121.
Maulwurf 4.
Maus 32, 40, 42, 52, 74, 224.
Maya 116, 146, 149, 150, 153.
Mayauel 106.
Meamei 151.
Medea 147.
Megara 229.
Megalithgräber 60, 63, 164, 181.
Mehnen 52.
Mehrlingsbildungen 83 ff.
Meineid 198, 202.
Melanesien 22, 54.
Melos 59.
Menelaos 46.
Menhirs-sculptés 99, 115.
Menschenopfer 32, 110, 119, 225, 227 ff.
Menstruationsblut 21.
Mentone 17.
Mercur 197.
Merseburg 168.
Mexiko 6, 56, 98, 106, 116, 126, 146, 149, 150, 153, 156, 183.
Micmac 151.
Mikronesien 126.
Milchopfer 225.
Milchstraße 41, 68.
Mildtätigkeit 194.
Mjölnir 111, 114.
Mimir 37.
Minerva 161.
Minkopie 50.
Miniaturbeile 101.
Miniaturmenhirs 44.
Minotauros 81, 185.
Mischfiguren 29, 78 ff., 107.
Mißbildungen 75 ff., 96.
Mißbildungsdämonen 56, 92.
Mithras 130.
Mitra 47, 128.
Moche 171, 181.
Mochlos 59, 163.
Mohn 219.
Mond 6, 20, 47, 68, 122, 141.
Mondbarke 147, 160, 162.
Mondbilder 88.
Mondfinsternis 95.
Mondflecken 95, 154.
Mondgottheit 46, 68, 96, 98, 107, 112, 116. 132, 145 ff., 210.
Mondhase 154.
Mondjahr 174, 188, 210.
Mondkind 125, 180.
Mondkröte 154.
Mondkult 210.
Mondmythen 42, 48, 93, 108, 112, 116.
Mondphasen 20, 76, 95, 96, 145 f., 178.
Mondsee 154.
Mondwagen 46, 136, 142, 147, 159, 160.
Montuire 165.
Monza 157.
Moralbegriffe 96 f., 193 ff., 200.
Mord 194, 202.
Moorleichen 47.
Morendrücken 40.
Morgenröte 142 ff., 190, 197.
Morgenstern 116, 146, 155 f., 190.
Moses 25.
Mosychlos 118.
Mounds 56.
Mücken 74.
Mugem 51.
Mumaploiai 8 f.
Murcia 90.
Mure 40.
Muscheln 14, 225, 231.
Muschelhauben 56.

Muschelmasken 56.
Musikinstrumente 19.
Mussian 135, 187.
Mutzengebäck 231.
Mykenä 27, 44, 46, 55, 56, 62, 104, 162, 163, 164, 166, 170.
μυρμηκέντιαυρος 230.
Myrthe 46.
Mysterien 153.

Nabukodrossor 152.
Nächstenliebe 194.
Nachtmarie 40.
Nacktheit 7, 9, 98.
Nadrauer 121.
Nagadah 35, 170, 171.
Nagelopfer 228.
Nahanarvalen 205.
Najaden 93.
Nairosanha 118.
Nanderuvuçu 139.
Napaien 93.
Naraçamsa 118.
Naramsin 139.
Nasenlöcher, Verschließen der 33.
Naturbeseelung 69, 74.
Naturgeister 73, 76, 92, 204.
Naturspiele als Zauber 12.
Nehalennia 162.
Nemesis 137.
Nephritinge 117.
Nereiden 93.
Nergal 190.
Nerthus 15, 97, 101, 213.
Nesactium 13.
Nestor 65.
Netz 55.
Netzzauber 10.
Neubürg 34.
Neumond 98.
Neun 12, 53, 87, 171, 188, 234.
Neunzehnjähriger Zyklus 210.
Neuschöpfung der Sonne 48, 125.
Neuseeland 66, 94, 147.
Neu-Tosan 9.
New-Grange 181.
Nidhoggr 202.
Nidri 59.
Niflheim 68.
Nilgeri 171.
Ninive 140.
Nizen 77, 93.
Nmânôpati 118.
Norre 115.
Norwegen 87, 213.
Nymphen 93, 153.

Oannes 77.
Oberflacht 68.
Oberolm 67.
Oberschenkelkopf, Amulette aus 57.
Obolos 67.
Oceanien 54.
Oceaniden 93.
Oder 54.
Oderbestattung 54, 60.
Odenberg 172.
Odenburg 88, 222, 233.
Odhin 90, 132.
Odysseus 47, 196, 197.
Ofnethöhle 39, 55, 140.
Ogren 94.
Ogygia 53.
Ohropfer 57, 228 f.
Öl, Besprengen mit 55.
Olafr 48.
Olympia 118, 232.
Omophagie 35.
Opferfeuer 117.
Opferkessel 206.
Opferkult 16, 23, 24, 33, 35, 44, 102, 217.
Opfertiere 101, 102, 103, 219 ff.
Opisthopoden 76.
Orakel 49, 199, 234.
Organg Benue 148.
Orchomenos 211.
Ordale 57, 198 f., 201.
Oreaden 93.
Orestes 159.
Organotherapie 218.
Orientierung, räumliche und zeitliche 44, 95, 140.
Oribuela 59.
Orion 159, 162.
Orissa 88.
Ormus 159.
Orschowa 179.
Orthrus 88.
Oschibwä 148.
Ostara 143.

Osterfest 6, 122.
Ostwanderung des Mondes 155 f.
Οὐρανος 107.
Oxusfund 235.

Palatin 81.
Palästina 59.
Pantheistische Weltanschauung 198, 199, 200.
Papalotlaxcalli 150.
Paparuda 7.
Papa tutil 150.
Paphische Aphrodite 98.
Parjanya 111, 113.
Patroklus 55, 64, 229.
Patsos 210.
Pegam 84.
Pegasus 82, 172.
Peirene 172.
Pelasger 7.
Peleus 229.
Peliä 205.
Perchta 133.
Perdeytus 70.
Perkunas 114.
Persaios 159.
Persephone 97, 101.
Perser 44, 54, 71, 130, 170, 208, 218.
Perseus 47, 57.
Peru 54.
Perun 113, 114.
Pest 98.
Pestgott 74.
Petra genetrix 47.
Petit Morin 99.
Petreny 144.
Petsosa 208.
Peyote 172.
Pfählen von Toten 60.
Pfeilerkult 211 ff.
Pfeilgift 197.
Pferd 7, 78, 136, 174, 191, 207.
Pferdeköpfige Dämonen 81 f.
Pferdeopfer 130, 137, 221.
Pfingstbräuche 207.
Pflanzenkult 25.
Pflug 98, 160.
Phaistos 211.
Phalloprozessionen 12.
Phallus 11 f., 14, 115, 160.
Phallusopfer 228, 231.
Philemon und Baucis 197.
Philippinen 66.
Philombrotos 230.
Phlegyer 118.
Phryger 98, 108.
Phylakopi 59.
Piacensa 36.
Pina 165.
Pithosbestattung 59.
Plejaden 122, 151, 210.
Ploschtschadken 60.
Polen 41, 57, 87.
Polengabia 121.
Polel 191.
Poltergeister 51.
Polydeukes 189, 192.
Polykratesmythos 127.
Polymastie 96, 106, 146.
Polynesien 22, 126.
Polyphem 196.
Polyxena 28.
Porewit 85.
Portebonheurs 101.
Porti 60.
Portugal 51, 63, 99, 135, 170, 181.
Poseidon 150, 196, 230.
Possendorf 216.
Pößneck 27.
Posthumius 37.
Potamiden 93.
πότνια θηρῶν 26, 106.
Pottenstein 91, 98, 217.
Pouca d'Aguiar 99, 102, 135.
Präanimismus 1, 3 ff., 45, 50.
Prachtkäfer 46.
Priester 204 f.
Prometheus 119.
Proserpina 98, 148.
Prostitution, relig. 15.
Prove 113.
Prthivî mâta 97.
Psychro 210.
Puck 51.
Pueblos 148.
Pulque 172.
Pulquegötter 106.
Pumçcali 16.
Purî 89.
Pušan 129, 158.
Pyramidenförmige Steine 44.

Pythagoräer 49.
Python 94, 131.

Quedbrunnen 47.
Quellenkult 225.
Quetzalcouatl 155.
Quinctilis 133.
Quiſtofte 59.
Quitte 56.

Rabe 42, 52.
Rachmani 59.
Radkreuz 136, 137 f., 176, 182.
Ragnarok 125.
Rahu 94.
Rakſchas 117.
Raman 112.
Ramſundsberget 235.
Rattenfänger 42.
Raubehe 28.
Rauſchtrank 160, 169.
Rauſchgottheiten 96, 160.
Raute 13.
Rechtsbegriffe 194.
Rechtsinſtitutionen 198, 234.
Redarier 108.
Regen 47, 109, 169.
Regengottheiten 109, 111, 150, 169 f., 182.
Regenmutter 8.
Regenzauber 7 f.
Regin 235.
Reh 22, 23, 136, 223.
Reinigungseid 198.
Reinigungsopfer 218, 221.
Reiterfiguren 193.
Ren 7, 13.
Rennwagen 207.
Renongard 138.
Rethra 108.
Rhamnuſia 99.
Rhododaktylos Eos 144.
Rhodos 80, 85.
Ribhus 93.
Rieſen 72, 94, 116.
Rieſenheim 132.
Rigiſamos 108.
Rind 104, 147, 164, 219.
Ring 157.
Ringelnatter 43.
Ringwälle 110.
Ripač 176.
Rodalinde 42.
Rohrſtengel 43.
Römer 12, 55, 97, 113, 119, 132, 142, 154, 204, 225, 226, 227, 229.
Romulus 25, 190.
Roos 205.
Rosbjaergmoor 214.
Rotkäppchen 126.
Roviſche 167.
Rückkehr der Sonne 125, 177.
Ruchuratir 113.
Rudra 110, 112, 116.
Rugewit 85.
Rumänien 7, 8, 31, 98, 225.
Rumpelgeiſter 93.
Rußland 32, 35, 43, 56, 98, 114, 120, 154.
Ruthenen 98, 225.

Sabiner 28.
Sabazius 210.
Saint-Aubin-de-Babigné 192.
Saint-Michel 27.
Sakalaven 24.
Salamis 59, 138, 192.
Salerno 90.
Salz 54.
Šamaš 127, 139, 190.
Samland 30.
Samojeden 151.
Saramā 158.
Saranyū 191.
Saraſvati 158.
Sardinien 106, 146.
Sarg 59,
Sargon 139.
Sarkophag 44, 104, 184.
Satyrſpiele 207.
Säugen von Menſchen 25.
Säugen von Tieren 23, 25.
Saule 134.
Savitar 128, 129.
Schädel als Trinkgefäß 37.
Schädelkult 37.
Schafopfer 51, 219.
Schakal 42.
Schäßburg 137, 188, 220, 227.
Schattenfüßler 78.
Schattenſeele 30 f., 43.
Schaukel 5, 233.

Scheibe 124.
Scheibenwerfen 5.
Schiffahrt 114.
Schiffsbilder 66, 127.
Schiffsreisen ins Jenseits 66 f.
Schildkröte 105, 150, 106, 166, 167, 171, 224.
Schildkrötengebäcke 20, 106, 224.
Schildkrötengefäße 171 f.
Schlange 19, 42, 44, 49, 65, 103, 135, 146, 166.
Schlange, mehrköpfige 75, 87.
Schleierdiebstahlmotiv 93, 151.
Schlicht 181.
Schlitzgebäcke 231.
Schmetterling 47, 146.
Schmida 99.
Schnecke 13, 149, 160, 163, 177, 225.
Schneckengebäcke 149, 182, 231.
Schnurkeramik 61.
Schottland 59, 84.
Schrettele 93.
Schuhe 7, 19.
Schwalbe 224.
Schwan 25, 46, 127, 131, 147, 160.
Schwanenjungfrauen 151.
Schwangere als Bauopfer 52.
Schwangerschaft und Begattung 25.
Schwarzmond 93, 98, 125, 149.
Schweden 51, 59.
Schwein (siehe auch Eber) 22, 51.
Schweineopfer 51, 220.
Schweiß 21.
Schwertertanz 233.
Schwurgottheiten 111, 132, 144, 200.
Seele 29 ff.
Seelendämonen 78, 92, 93, 96, 133, 145, 204.
Seelenführer 65, 95, 129.
Seelenloch 32, 63.
Seelenschwarmzeiten 220.
Seelensitz 32 ff., 64, 218.
Seelenwanderung 49.
Seelenvogel 44.
Selene 147, 159.
Selzen 67.
Semele 98.
Semlja 98.
Semljanken 60.
Sendschirli 112.
Serbien 106, 230.
Sesklo 59, 180.
Sevilla 6.
Siam 25.
Siamesische Zwillinge 75, 89, 189.
Sibyllinische Orakel 235.
Sieben 87, 130, 160, 188, 201.
Siebenbürgen 106, 188.
Sierra de Aizkorri 229.
Sigovesus 235.
Sigrun 41, 48.
Silvanen 71.
Sinope 85.
Sintram 127.
Sirenenbildung 77.
Sirona 132.
Sisyphos 202.
Sitzfiguren 98, 174, 181.
Sizilien 20, 54, 87.
Skalpieren 38.
Skandinavien 53, 56, 62.
Skiapoden 78.
Skidbladnir 132.
Skjelmoor 216.
Skirnir 132.
σκώπς 233.
Skotino 210.
Skythen 34, 37, 54, 79, 97, 121.
Slaven 15, 43, 74, 108, 120, 134, 137, 162. 195, 204.
Sleipnir 90, 132.
Smörkullen 225.
Sol 125, 128, 132.
Solstipt 139.
Solutréen 17, 50.
Soma 96, 129, 153, 158, 160, 169, 202, 225.
Sommersolstitium 5.
Sondergottheiten 94.
Sonne 5, 17, 95, 186, 197.
Sonne, Befruchtung durch die 47.
Sonnenadler 135 f.
Sonnenball 5 f., 122.
Sonnenbarke 127, 130, 131, 132, 134, 142.
Sonneneber 126, 136.
Sonnenfeste 131, 132, 210.
Sonnenfeuer 117, 122, 131.
Sonnenfinsternis 95, 127, 135, 137, 141.
Sonnenfisch 126.
Sonnengott 122 ff., 201, 210.
Sonnenheld 135.
Sonnenhirsch 135.
Sonnenkind 48, 108, 125.

Sonnenrad 124, 137 ff.
Sonnenroß 124, 128, 130, 136.
Sonnenschaukel 5, 134, 233.
Sonnenspirale 177.
Sonnenteilung 139.
Sonnenwagen 124, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 137, 142.
Sonnenwendfest 16, 133.
Sonnenzauber 6.
Sparta 159.
Spanien 20, 54, 124, 170.
Speichel 21.
Speiseverbote 26 f.
Spercheios 229.
Spiegel 20.
Spiele 233.
Spinne 148, 185.
Spinnen 93, 148, 152, 154, 159, 161, 162, 175, 181.
Spinnviertel 78, 89, 135, 176, 181, 184, 185.
Spirale 174, 177 ff.
Spiralmänderkeramik 56, 61.
Spukgestalten 33, 54, 73.
Stampa 82, 91.
Starkadr 48.
Starzin 18.
Steinkreise 62, 110, 209.
Steinverehrung 25.
Steinzauber 18.
Stepanovice 144.
Sterne 140.
Stiefelgefäße 172.
Stier 153, 219.
Stiermensch 79, 186.
Stonehenge 142, 208, 210.
Storch 25, 46, 47.
Strettweg 222.
Strahlenkranz 141.
Strahlenleiter 151.
Sturmbeschwörung 13.
Sturmdämonen 93, 111, 114.
Substituierende Opfer 57, 66, 134, 217, 220, 225, 228, 230 f.
Sudemerberg 52.
Südseeinseln 96, 126, 147, 151.
Sühneopfer 218, 221, 227.
Sura 172.
Surya 128, 129, 144, 158.
Susa 26, 78, 86, 128, 135, 137, 182.
Svantewit 85.
Svarog 108.
Svastika, s. Hakenkreuz.
Svava 48.
Svayambhû 100.
Sveti-Kyrillowo 179, 184.
Symbolische Zahlen 12, 53, 87, 116, 130, 160, 171, 174, 188, 201, 234.
Symphytum offic. 10.
Sympus 77.
Syncephalie 83, 84.
Syrien 59.

Tabiti 121.
Table des Marchands 136.
Tabu 22, 24, 26, 218.
Tageslauf der Sonne 124, 141, 177.
Tanagra 185.
Tantalus 202.
Tänze 6, 217, 233.
Tarantschi 151.
Tarn 99.
Tatar-Basardschik 179.
Tataren 151, 155.
Taube 25, 146, 147, 160.
Taubenalter 165.
Taubengöttin 148.
Taubheit 75.
Taulipang 30, 78.
Tecçiztecatl 149.
Tegea 119.
Teilbestattung 64.
Teilopfer 57, 228, 231.
Telemaden 119.
Temes 25.
Tempel 100, 208.
Tešanj 52.
Tešup 111, 114.
Teufel 1.
Tezcatlipoka 6.
Theben 185.
Thera 185.
Thereschicha 43.
Theseus 200.
Thor 72, 112, 114, 116, 156, 161, 213.
Thorgunna 41.
Thorikos 59.
Thorleifur 37.
Thoroddr 41.
Thraker 11, 98, 109, 188, 210, 233.
Thrivaldi 116.

Thüritzberg 168.
Thurſen 84.
Tjängvide 90.
Tibet 154.
Ticinus 42.
Tieramulette 20.
Tiergräber 27.
Tieropfer 279 ff.
Tierorakel 45.
Tierverehrung 27.
Tiglatpileſar 131.
Timoi 143.
Tirol 83.
Tiryns 13, 59, 179, 234.
Tithenidien 159.
Tkul 152.
Tod, Urſache 57.
Tod, zweiter 61, 63.
Todesknochen 3.
Tölz 5, 14, 15, 19, 105.
Tongainſeln 228.
Torre di Mordillo 89, 189.
Totem 22.
Totemismus 21 ff., 103, 104, 218.
Totenbarke 66.
Totenfeiern 209.
Totenfeuer 60.
Totenführer 65, 95.
Totengottheit 65, 68, 97, 101, 103, 104, 110, 133, 146, 158, 184, 219.
Totenkult 49 ff., 210, 227, 228, 231.
Totenmasken 56.
Totenopfer 57, 103, 217, 231.
Totenreich 65, 106, 107, 153, 158.
Totenſchiffer 66.
Totenſchmaus 53 f.
Totenſchuhe 68.
Totentürme 49.
Totenuhr 44.
Trandiafiru 46.
Trankopfer 212.
Traum 29, 31.
Tremenn 213.
Trepanſtücke 57.
Treueid 198.
Triboker 120.
Tricephalus 84.
Tridacna 56.
Trier 67.
Triglaw 84.
Trinkhorn 8, 152, 169.
Trinkſchale 152, 168.
Tripolje 60, 168.
Triton 150.
Troja 78, 85, 135, 136, 138, 170, 172, 176, 183, 188, 220.
Trommel 176.
Trude 93, 202.
Trundholm 123, 124, 136.
Tſchakra 111, 151.
Tſchudengräber 56.
Tſchi 24, 151.
Tvaſtr 117.
Tyche 137.
Tyr 108.

Überſchreiten 7.
Udgâtar 5.
Uêy 30.
U-förmige Zeichen 176.
Uhſing 143, 172.
Uhren auf Gräbern 44.
Ulltorpſå 137, 221.
Umfahrten, kultiſche 213, 217, 222, 233.
Unterwelt 65, 102.
Unterweltsfluß 66 ff., 202.
Unterweltsgottheit 65, 96, 102, 133, 135, 137, 160.
Unterweltstiere 65.
Urin 19.
Urmiaſee 200.
Uſhas 142, 144.

Vaitarani 200.
Valkyrjen 93, 152.
Vampir 38, 202.
Vanen 132.
Vaphio 26, 169, 206, 207.
Varuna 107, 111, 128, 197.
Varunahymnus 196 f., 200 f.
Vaſilios 208.
Vegetationsdämonen 93, 95, 106, 145, 146, 203.
Vendée 193.
Verantwortlichkeit des Menſchen im Jenſeits 201 f.
Vertragseid 198.
Verwandlungsglaube 40 f.

Vesta 119, 205.
Vestalinnen 119, 205.
Vieräugigkeit 118.
Vierzig 53.
Vigayadetta 158.
Villa Albani 67.
Villingen 62.
Vipaš 142.
Vishnu 82, 87, 89, 128, 149, 150, 158, 175.
Vishnuräder 150.
Viterbo 90.
Vivasvat 111, 191.
Vogeldarstellungen 44.
Vogelflugorakel 44, 235.
Vogelgefäße 170.
Vogelwagen 8, 90.
Vogtland 58.
Volcanus 119.
Vollmond 6, 93, 96.
Volnay 116.
Völundr 152.
Votivfunde 208.
Votivkröten 106.
Vrishakâpilied 16.
Vrtra 112, 128.
Vulva 12 f., 178, 183, 187, 231.

Wachs 54.
Wachtel 224.
Wachtelmaare 84.
Wadschagga 50.
Waldgott 72.
Wak-Wak 152.
Wallerfangen 230.
Wannenförmige Gefäße 120.
Wappenschema 89, 142, 153, 163.
Waräger 212.
Wärmebedürfnis der Toten 30, 50, 60.
Warrau 29, 104.
Wasserdämonen 93, 225.
Wasserprobe 198.
Weben 93, 148, 159, 175, 181.
Wegfäulen 213.
Weiberpriester 205.
Weihnachtsfest 133.
Weissagung 205, 233.
Welteden 139, 141.
Weltenstrom 126.
Weltquadranten 139.
Weltseele 198.
Werwolf 43, 93, 202.
Wetterau 63.
Wettergott 112, 113.
Wettspiele 5 f.
Weyeregg 188.
Wichte 93.
Widder 88, 147, 174.
Wiedergänger 57 ff.
Wiedergeburt 48.
Wiesel 224.
Wind, Befruchtung durch 47.
Windgott 152, 153.
Winterdämonen 93.
Winterriese 28.
Witwentötung 57.
Wochengötterwesen 85.
Wodan 107, 220.
Wohlsborn 227.
Wohnsgehaig 34.
Wohnungsbestattung 50 ff., 62.
Wolf 42, 49, 65, 107, 146, 224.
Wolkenmeer 119.
Wollopfer 219, 225.
Wolosowo 77, 175.
Worukača 171.
Wurfwaffe 111, 113, 114, 116, 151.

Xonecuilli 150.

Yama 16, 107, 158, 202.
Yami 16.
Yamuna 77.
Yngvild 41.
Yujam payas 225.

Zahlen, symbolische 157, 174.
Zahnamulette 20.
Zahnung der Kinder 4.
Zahnverstümmelung 229.
Zakro 150, 178.
Zauberer 3, 24.
Zauberhandlungen 3, 11, 15.
Zerstückelungsmythos 160.
Zeus 8, 25, 106, 107, 111, 122, 189, 196, 200, 218, 219, 220.
Ziege 8, 25, 147, 158, 163, 174, 220.
Ziege, dreibeinige 78.

Ziegenhain 58.
Zigeuner 7.
Zilmissos 210.
Zio 108.
Zirpen der Grille 44.
Zlokučan 175.
Zopfgebäcke 139, 231.
Zulu 151.
Zunge, herausgestreckte 18, 161.
Zweiter Tod 61, 63.
Zwerge 34, 93, 132.
Zwiebelopfer 160, 221.
Zwillinge (siehe auch Dioskuren) 83, 127, 189 f.
Zwillinge, siamesische 75, 89.
Zwillingsbildungen 83 ff.

18. 1. 23

Mannusbibliothek

herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Kossinna.

No. 1. **Wilke**, Dr. Georg, **Spiral-Mäander-Keramik und Gefäßmalerei.** (Hellenen und Thraker). III, 84 Seiten mit 100 Abbildungen im Text und 1 Tafel. 1910. Einzeln 4,5*, Vorzugsberechnung**) 3,6

No. 2. **Kimakowicz-Winnicki, M. von, Spinn- und Webewerkzeuge.** Entwicklung und Anwendung in vorgeschichtlicher Zeit Europas. III, 70 Seiten mit 107 Textabbildungen. 1911. Einzeln 4,5, Vorzugsberechnung 3,6

No. 3. **Schulz**, Prof. **Bruno**, **Das Grabmal des Theoderich zu Ravenna** und seine Stellung in der Architekturgeschichte. 34 Seiten mit 34 Abbildungen im Text und 1 Titelbild. 1911. Einzeln 2,5, Vorzugsberechnung 2

No. 4. **Bartelt**, Rektor **Wilhelm**, und **Waale**, Mittelschullehrer **Karl**, **Die Burgwälle des Ruppiner Kreises.** Ein Beitrag zur Heimatkunde. III, 65 Seiten mit 1 Karte und 20 Tafeln, enthaltend 27 Lagepläne, sowie 227 Abbildungen im Text. 1911. Einzeln 5,5, Vorzugsberechnung 4,4

No. 5. **Kropp, Philipp, Latènezeitliche Funde an der keltisch-germanischen Völkergrenze zwischen Saale und Weißer Elster.** IV, 132 Seiten mit 167 Abbildungen und 2 Kärtchen im Text. 1911. Einzeln 8,5, Vorzugsberechnung 6,8

No. 6. **Kossinna**, Prof. Dr. **Gustaf**, **Die Herkunft der Germanen.** Zur Methode der Siedlungsarchäologie. 2. Aufl. Neudruck der Ausgabe von 1911 vermehrt durch Nachträge und 9 Karten. II u. 30 Seiten mit 9 Karten. 1920. Einzeln 2,5, Vorzugsberechnung 2 (Einband 1)

No. 7. **Wilke**, Dr. **Georg**, **Südwesteuropäische Megalithkultur** und ihre Beziehungen zum Orient. IV, 181 Seiten mit 141 Abbildungen im Text. 1912. Einzeln 7,5, Vorzugsberechnung 6

No. 8. **Blume**, Dr. **Erich**, **Die germanischen Stämme** und die Kulturen zwischen Oder und Passarge zur römischen Kaiserzeit. I. Teil: VI, 213 Seiten mit 256 Abbildungen im Text und auf 6 Tafeln nebst 1 Karte. 1912. Einzeln 8,5, Vorzugsberechnung 6,8

No. 9. **Kossinna**, Prof. Dr. **Gustaf**, **Die deutsche Vorgeschichte** eine hervorragend nationale Wissenschaft. 3. verbesserte Auflage. VII, 255 Seiten mit 456 Abbildungen im Text und auf 50 Tafeln. 1921. Einzeln 10, Vorzugsberechnung 8 (Einband 1,2)

No. 10. **Wilke**, Dr. **Georg**, **Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa.** 2. ergänzte Aufl. IV, 276 Seiten mit 216 Abbild. im Text. 1923. Einzeln 12, Vorzugsberechnung 9,6 (Unter der Presse.)

**) Diese Vorzugsberechnung tritt ein, wenn auf die Sammlung abonniert wird oder von den bereits vorliegenden Bänden mindestens 4 auf einmal bestellt werden. Gebunden kostet jeder Band M. 150.— bis M. 200.— mehr.

W. S. g. u.

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Mannusbibliothek

herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Kossinna.

No. 11. Schulz-Minden, Dr. Walther, **Das germanische Haus** in der vorgeschichtlichen Zeit. VIII, 128 Seiten mit 48 Abbildungen im Text. 1913. Einzeln 5 *, Vorzugsberechnung 4

No. 12. Kossinna, Prof. Dr. Gustaf, **Der germanische Goldreichtum in der Bronzezeit.** I. Der Goldfund von Messingwerk bei Eberswalde und die goldenen Kultgefäße der Germanen. IX, 56 Seiten mit 17 Tafeln und 24 Abbildungen im Text. 1913. Einzeln 6, Vorzugsberechnung 4,8 (Vergriffen)

No. 13. Lienau, M. M., **Über Megalithgräber und sonstige Grabformen der Lüneburger Gegend.** III, 42 Seiten mit 1 Karte, 30 Tafeln und 5 Abbildungen im Text. 1914. Einzeln 5, Vorzugsberechnung 4

No. 14. Blume, Dr. Erich, **Die germanischen Stämme** und die Kulturen zwischen Oder und Passarge zur römischen Kaiserzeit. II. Teil: Material. Aus dem Nachlaß herausgegeben von **M. Schultze.** XIII, 212 Seiten. 1915. Einzeln 8, Vorzugsberechnung 6,4

No. 15. Wahle, Dr. Ernst, **Ostdeutschland in jungneolithischer Zeit,** ein prähistorisch-geographischer Versuch. IX, 216 Seiten mit 2 Karten und 4 Tafeln. 1918. Einzeln 9, Vorzugsberechnung 7,2

No. 16. Jahn, Dr. Martin, **Die Bewaffnung der Germanen in der älteren Eisenzeit** etwa von 700 v. Chr. bis 200 n. Chr. X, 276 Seiten mit 1 Tafel, 2 Karten und 227 Abbildungen im Text. 1916. Einzeln 7,5, Vorzugsberechnung 6

No. 17. Åberg, Dr. Nils, **Die Typologie der nordischen Streitäxte.** IV, 60 Seiten mit 75 Abbildungen im Text. 1918. Einzeln 3, Vorzugsberechnung 2,4

No. 18. Kostrzewski, Dr. Józef, **Die ostgermanische Kultur der Spätlatènezeit.** I. Teil: XII, 254 Seiten mit 244 Textabbildungen und 1 Karte. 1919. 10, Vorzugsberechnung 8

No. 19. Kostrzewski, Dr. Józef, **Die ostgermanische Kultur der Spätlatènezeit.** II. Teil: Material. Mit 118 Beilagen, Verzeichnis der Fundorte und Sachregister. VI, 123 Seiten. 1919. 5,5, Vorzugsber. 4,4

No. 20. Rademacher, Karl, **Die vorgeschichtliche Besiedelung der Eifelterrasse zwischen Rheinebene, Acher und Sülz** sowie insbesondere die Besiedelung des Ostrandes zur fränkischen Zeit. 35 Seiten mit 4 Abbildungen im Text nebst 11 Tafeln, darunter 4 Karten. 1920. 3, Vorzugsberechnung 2,4

No. 21: Jahn, Dr. Martin, **Der Reiterspoorn, seine Entstehung und früheste Entwicklung.** VI u. 128 S. mit 90 Abbildungen im Text und 1 Tafel. 1921. 6, Vorzugsberechnung 4,8

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Mannusbibliothek

herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Kossinna.

No. 22. 25 Jahre Siedlungsarchäologie. Arbeiten aus dem Kreise der Berliner Schule. Besorgt von Prof. Dr. **Hans Hahne.** VIII u. 180 Seiten mit 150 Abbildungen im Text und auf 14 Tafeln. 1922. 6*, Vorzugsberechnung 4,8 (Einband 1,2)

Aus dem Inhalt:

Hahne, Der Reiterstein von Bornhausen. — Andree, Vorgeschichtlicher Bergbau auf Kupfer und Salz in Europa. — †Krüger, Die Siedelung der Altslawen in Norddeutschland. — Bosch-Gimpera, Die Kelten und die keltische Kultur in Spanien. — Jahn, Zur Herkunft der schlesischen Wandalen. — Wahle, Die geographische Betrachtung vorgeschichtlicher Zeitabschnitte usw. — Lechler, Die reichverzierten Steinäxte des sächsischen Typus. — Schultze, Steinzeitliches Hügelgrab von Kalzig. — Andree, Das natürliche Vorkommen von Nephrit und Jadeit in Europa. — †Quente, Das germanische Haus von Vehlow. — †Sirke, Zeitvergleichende Tabelle für Mittel- und Nordeuropa. — Sandert, Kugelflaschenfunde bei Söllichau. — Gummel, Steinzeitliche Streitäxte von Rügen. — Schulz, Die Skelettgräber der spätrömischen Zeit in Mitteldeutschland. — Åberg, Ein Beitrag zur Chronologie der Merowingerzeit. — †Plettke, Ein frühbronzezeitlicher Grabfund mit Teilbestattung aus Groß-Würbitz. — Winkler: Zur Herkunft der Aunjetitzer Keramik. — Mötefindt: Richtungen und Ziele der Vorgeschichtsforschung der Gegenwart.

No. 23 u. 24. Sirke, Dr. Georg †, Die Tracht der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. VIII, 59, VIII u. 129 Seiten mit 76 Tafeln, enthaltend 346 Abb. 1922. 9, Vorzugsber. 7,2 (Einband 1,2)
Broschiert, in 2 Einzelbänden erhältlich, gebunden nur in einem Doppelband.

No. 25. Lienau, M. M., Vor- und Frühgeschichte der Stadt Frankfurt a. d. Oder von den ältesten Anfängen bis zum Jahre 1253. 32 Seiten mit 1 Seite Abbildungen im Text und 1 Stadtplan. 1921. 2, Vorzugsberechnung 1,6 (Einband 1)

No. 26. Kossinna, Prof. Dr. Gustaf, Die Indogermanen. Ein Abriß. I. Das indogermanische Urvolk. IV und 79 S. mit 150 Textabb. und 6 Tafeln. 1921. 4,5, Vorzugsberechnung 3,6 (Einband 1)

Der Verfasser nimmt anerkanntermaßen eine führende Stellung in der Indogermanenfrage ein. Seine gegenwärtige, gegenüber der von 1909 wesentlich vertiefte Auffassung in dieser Frage, die der Verfasser in äußerst knapper, aber um so inhaltvollerer Form und mit reichster bildlicher Erläuterung darbietet, wird weit über den Kreis der Prähistoriker, Sprach- und Geschichtsforscher hinaus lebhafteste Teilnahme erwecken. Mit unerreichter Beherrschung des ungeheuren archäologischen Materials weiß der Altmeister der Vorgeschichtsforschung die Ergebnisse der Anthropologie und Sprachvergleichung zu verbinden und überzeugend in Einklang zu bringen.

No. 27. Dutschmann, Literatur zur Vor- und Frühgeschichte Sachsens. VIII u. 32 S. 1921. 1,5 Vorzugsber. 1,2 (Einband 1)

No. 28. Frischbier, Dr. Erich, Germanische Fibeln im Anschluß an den Pyrmonter Brunnenfund. VI u. 102 S. mit 14 Tafeln. 1922. 4, Vorzugsberechnung 3,2 (Einband 1,2)

No. 29. Hoech, Baurat G. Th., Die Eingliederung Indiens in die Geschichte der Baukunst. VI u. 43 S. mit 36 Abbildungen. 1922. 2, Vorzugsberechnung 1,6

No. 30. Strauß, Konrad, Studien zur mittelalterlichen Keramik. IV u. 46 S. mit 4 Tafeln 37 Abb. im Text. 1923. 2,5, Vorzugsberechnung 2

No. 31. Wilke, Dr. Georg, Die Religion der Indogermanen. IV u. 235 S. mit 277 Abbildungen im Text. 1923.

In Vorbereitung:

Kossinna, Prof. Dr. Gustaf, Die deutsche Ostmark ein uraltes Heimatgebiet der Germanen. Mit vielen Abbildungen und Karten.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Gesellschaft für Deutsche Vorgeschichte.

Förderung der Urgeschichte unseres Volkes ist jetzt nationale Pflicht, dies kann nicht besser geschehen als durch Beitritt zur genannten Gesellschaft.

Der Mitgliedsbeitrag der Gesellschaft für deutsche Vorgeschichte beträgt für 1922 60 M. nebst Portovergütung für Zusendung des Mannus, für Mitglieder der Berliner Zweiggesellschaft 5 M. mehr; die Einzahlung desselben hat an den Verlag von **Curt Kabitzsch, Leipzig,** Dörrienstraße 16 (Postscheckkonto Leipzig 54228), zu erfolgen.

Neuanmeldungen sowie **Abmeldungen** sind entweder an den Vorsitzenden, Herrn Geh. Regierungsrat **Professor Dr. G. Kossinna, Berlin-Lichterfelde, Karlstrasse 10** oder an den Schatzmeister der Gesellschaft, Herrn **Ernst Snethlage, Berlin NW 5,** Quitzowstraße 123 zu richten.

Anschrift-Änderungen und **Zahlungen** dagegen an den Verlag von **Curt Kabitzsch, Leipzig,** Dörrienstraße 16. Postscheckkonto Leipzig No. 54228.

Manuskripte, Vorlagen usw. sind nur an den Herausgeber, Herrn Geh. Regierungsrat **Professor Dr. G. Kossinna,** Berlin-Lichterfelde, Karlstraße 10 einzuliefern (Einschreiben!). Manuskripte sollen möglichst einseitig beschrieben sein, Zeichnungen reproduktionsfähig ausgeführt unter Vermeidung von Bleistiftstrichen oder mit Bleistift ausgeführten Schattierungen. Am besten geeignet sind **Federzeichnungen,** die jedoch tief schwarz gehalten sein müssen. Graue Striche erschweren die Wiedergabe.

Der Bezugspreis des **Mannus** im Buchhandel während des Erscheinens beträgt zur Zeit M. 600.— für den Band, nach Abschluß des Bandes wird der Preis verdoppelt. Ferner sei auf die beiden **Ergänzungsbände** aufmerksam gemacht, ein dritter ist unter der Preise. Für die ersten 14 Bände ist der reguläre Bezugspreis aufgehoben.

Die Bände I—XIV und **Ergänzungsband I** bis **III** können neu eintretende Mitglieder und Abonnenten, soweit noch vorhanden, nachbeziehen. Man wende sich an den Verlag.

Das Weib in anthropologischer und sozialer Betrachtung.

Von

Dr. Oskar Schultze,

Professor der Anatomie an der Universität Würzburg.

2. ergänzte Auflage.

VI und 64 Seiten mit 11 Abbildungen im Text. 1920. 2*

„In ruhiger objektiver Weise werden die Unterschiede von Mann und Weib auf Grund des anatomischen Baues und der Entwicklungsgeschichte an der Hand guter Bilder geschildert. Bietet eine wahre Fülle von geschichtetem, wichtigen Zahlenmaterial aus der einschlägigen Literatur. Ein sehr interessantes höchst lesenswertes Buch". „Bayr. Ärztl. Korrespondenzblatt."

---

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Okt. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird den Wertschwankungen der Mark jeweils angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Vom Verfasser dieses Buches erschien ferner:

Archäologische Erläuterungen zur Germania des Tacitus.

Von **Georg Wilke.**

84 Seiten mit 74 Abbildungen im Text. 1921. 2,4*, geb. 3,4

Die Urkunden zur Nachprüfung von Tacitus' Angaben verdanken wir in erster Linie der deutschen Vorgeschichte; in Wort und Bild wird uns hier vor Augen geführt, was uns durch Ausgrabungen und auf antiken Kunstdenkmälern darüber überliefert wurde, so daß wir uns ein Bild von der Kulturhöhe unserer Vorfahren zu Tacitus Zeiten machen können. Auch der Prähistoriker von Fach findet in dem Buch manches Neue, vor allem interessiert es aber den Schulmann, der dadurch in die Lage versetzt wird, den altsprachlichen Unterricht anregender zu gestalten.

Das Gräberfeld von Hallstatt, seine Zusammensetzung und Entwicklung

Von Univ.-Prof. Dr. **Moritz Hoernes** †.

4°, II u. 45 Seiten mit 4 Seiten Abbildungen. 1921. 2

Die prähistorischen Sammlungen des Museums zu Hallstatt.

Von

Dr. Adolf Mahr.

gr. 8°, 63 S. mit 8 Tafeln. 1921. 2

2 Arbeiten, die für den Prähistoriker von größter Wichtigkeit und unentbehrlich sind. Hoernes gibt zum 1. Mal eine gründliche Beschreibung der Hallstätter Gräberfunde, Mahr eine Ergänzung dazu.

Urgeschichte und Besiedelung der Umgegend von Cassel.

Ein Beitrag zur Heimatkunde

unter Mitwirkung von

Gustaf Kossinna

bearbeitet von **Carl Hessler.**

VI und 68 S. mit 20 Abbildungen im Text. 1920. 1

Eine kurze Einführung in die vor- und frühgeschichtliche Forschung überhaupt; zeigt uns was unsere Vorfahren geleistet haben und bietet nebenher eine Urgeschichte des hessischen Gebietes. Für Lehrer und Jeden, der sich für hessische Heimatkunde und für deutsche Vorgeschichte im allgemeinen interessiert, eine unentbehrliche Grundlage zur Einführung in diese Wissenschaft.

---

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Verlag von Curt Kabitzsch in Leipzig, Dörrienstraße 16.

VORZEIT

Nachweise und Zusammenfassungen aus dem Arbeitsgebiet der Vorgeschichtsforschung.

In Gemeinschaft mit Fachgenossen herausgegeben von

Prof. **Dr. Hans Hahne.**

Diese neue Bücherreihe will allen jenen, welche in die Wissenschaft der Vorzeit eindringen wollen, das nötige Rüstzeug bieten. Knapp umrissen, aber trotzdem wissenschaftlich und gründlich sollen die einzelnen Epochen oder kennzeichnende Kulturen, Symbole, maßgebliche Methoden usw. behandelt werden, ein Sammelwerk über die ganze Vorzeit allmählich darstellend.

Zuerst erschien:

Band 1:

Vom Hakenkreuz

Die Geschichte eines Symbols

von

cand. archäol. prähist. **Jörg Lechler.**

VIII u. 27 Seiten mit 351 Abbildungen auf 36 Tafeln. 1921. 2,5*, Vorzugsber. 2 (Einband 1)
Bei Bezug der Fortsetzung und bei gleichzeitiger Bestellung von 20 Stück tritt die Vorzugsber. in Kraft.

Der erste Band bietet wirkliche Wissenschaft — keine Vermutungen — über das Hakenkreuz. Seine ursprüngliche Bedeutung als Sinnbild des Leben- und Segenspendenden war in Vergessenheit geraten; es ist ein Verdienst der Vorzeitforschung, dies wieder aufgedeckt zu haben.

Soeben erschien:

Band 2:

Bergbau in der Vorzeit

I. Bergbau auf Feuerstein, Kupfer, Zinn, Salz in Europa.

Nebst einem Anhang:

Bergmännische Gewinnung von Kalkspat, Ocker und Bergkristall.

Von **Dr. Julius Andrée,** Münster i. W.

IV u. 72 Seiten mit 27 Abbildungen im Text, 179 Tafelabbildungen und 3 Tabellen.
3, Vorzugsberechnung 2,4 (Einband 1)

Trägt alles zusammen, was über den Bergbau in grauer Vorzeit bisher bekannt geworden ist. Das interessante Bildermaterial wird nicht nur den Bergbautreibenden, sondern jeden Gebildeten zum Ankauf reizen. Man staunt einfach, mit welch' primitiven Mitteln unsere Vorfahren sich die Schätze der Erde nutzbar zu machen wußten.

Die folgenden Nummern dieser neuen Bücherei werden behandeln:

Die steinzeitliche Keramik der nordischen Länder von Museums-Assistent Nils Niklasson.

Das Provinzial-Museum zu Halle, seine Arbeitsweise, sein Arbeitsgebiet und seine Sammlungen. Darin sollen vom Herausgeber, **Prof. Dr. Hans Hahne,** Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten der Museen und öffentlichen Sammlungen für Vorgeschichte dargelegt werden.

Hausbau in der Vorzeit. — Schiffbau in der Vorzeit. — Religion in der Vorzeit. — Vorzeit-Kunst. — Vorzeit und Gegenwart. — Sammlungen von Zeittafeln. — Stilfolgetafeln und kultur-geographischen Beispielen.

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Gesunde Nerven.

Von Sanitätsrat Dr. Otto Dornblüth,

Leiter eines Sanatoriums für Nerven- und innere Krankheiten in Wiesbaden.

Fünfte, völlig neu bearbeitete Auflage.

IV u. 144 Seiten. 1916. Kart. 2,5*.

Leuchtet in diese Lebensfragen des Gesunden wie Nervenkranken hell hinein und wer sich in diese Frage vertieft, wird Nutzen und Anregung für sein und der Seinen Wohlergehen aus dem Buche schöpfen

Krankheitsentstehung und Krankheitsverhütung

und geheimnisvolle Lebensäußerungen des Körpers.

Von **Prof. Dr. Hans Much,**

Oberarzt am Eppendorfer Krankenhaus, Hamburg.

IV und 117 S. mit 22 zumeist farbigen Abbildungen im Text. 2, geb. 3.

„In meisterhafter Weise wird der schwierige Stoff der Bakterienkunde und der Immunität dem gebildeten Laien näher gebracht. Ein Muster volkstümlicher Vorträge. Hans Much ist weiten Kreisen als deutscher Dichter bekannt."

Denken und Schauen.

Gedichte. Von **Hans Much.**

VI und 135 S. 1913. Gebunden 4.

„Hiermit begann der Denker und Dichter seine Laufbahn. Reif von vornherein. Zu Gebote steht eine reine kultivierte Sprache, Beherrschung der dichterischen Technik und die Fähigkeit, sein Denken auch mit Gefühl zu erfüllen. So hat man den Eindruck einer klaren, vornehmen, zunächst auf das Denken gerichteten Seele, bei der das Dichten nur Kleid und äußere Zier, aber ein gutsitzendes Kleid und eine edle Zier ist. Dichter wie Hans Much sind selten."

Für Bücherliebhaber ein gediegenes Geschenk, da Friedensausstattung (Büttenpapier, Ganzpappband).

Ueber das Frauenstudium.

Eine soziologische und biologische Untersuchung auf Grund einer Erhebung.

Von **Dr. Max Hirsch,** Berlin.

Sonderdruck aus dem Archiv für Frauenkunde. — IV und 138 S. mit 9 Kurven und zahlreichen schematischen Darstellungen im Text. 1920. 2.

Inhalt: Geschichtliches. — Soziologie des Frauenstudiums. — Statistik des Frauenstudiums. — Biologie des Frauenstudiums. — Hygiene des Frauenstudiums. — Frauenstudium und Mutterschaft.

Für Akademiker und Pädagogen männlichen und weiblichen Geschlechts besonders interessant, wichtig auch für Hygieniker, Frauenarzt und Sozialpolitiker.

Mit Napoleon nach Rußland.

Tagebuch des mecklenburgischen Offiziers Walsmann aus dem Jahre 1812—13.

Bearbeitet von **Albrecht Jansen** und **Ferdinand Bruger.**

203 Seiten mit 1 Karte. 1918. 2.

Elsaß-Lothringische Schulzeitung. Ein militär. Schau- und Trauerspiel zieht an unserem Geiste vorüber und **regt unwillkürlich zu Vergleichen an zwischen einst und jetzt.**

Ostfriesisches Schulblatt. Das **unmittelbare persönliche Erleben spricht aus jeder Zeile** und viele Seitenlichter fallen auf die Kulturzustände jener Zeit.

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Ärztliche Beratung zur Ergänzung der Sprechstunde.

No. 1: **Chronischer Darmkatarrh**
(Spulwurm, Madenwurm, Bandwurm usw.) ihre Ursachen, Wesen und Bekämpfung.
Von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
IV u. 65 S. 1920. 1,5*.

No. 2: **Chronische Stuhlverstopfung, Hämorrhoiden**
ihre Ursachen, Wesen und Bekämpfung.
Von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
IV u. 57 S. 1920. 1,5.

No. 3: **Gesundheits- und zeitgemäße Ernährung.**
Gemeinverständlich dargestellt von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
VI u. 58 S. 1921. 1,2.

No. 4: **Schönheitsfehler und ihre Behandlung** (Kosmetik).
Von Sanitätsrat Dr. S. Jeßner, Königsberg i. Pr.
5. Auflage. 156 S. mit 11 Abb. im Text. 1923. 2,5, geb. M. 4.

No. 5: **Weibliche Gesundheitspflege**
ein Ratgeber und Wegweiser für Frauen und Mädchen.
4. vollkommen neu bearbeitete und vermehrte Auflage
von Sofrat Dr. S. Flatau, Frauenarzt in Nürnberg.
181 S. mit 28 Abbildungen im Text. 1922.
2,5, geb. 4.

No. 6: **Suggestion und Hypnose.**
Ihr Wesen, Erscheinungen und Wirkungen auf Gesunde und Kranke.
Von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
3. ergänzte Auflage. VIII u. 75 S. 1922. 1,8.

No. 7: **Die Gicht,**
ihre Ursachen, Gefahren und Bekämpfung.
Von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
50 S. 1922. 1,2.

No. 8: **Die Syphilis.**
Laienverständlich erklärt von Dr. P. Orlowski. 3. ergänzte Auflage. IV u. 47 S. 1922. 1,2.

No. 9: **Der Tripper.**
Laienverständlich erklärt von Dr. P. Orlowski. 3. ergänzte Auflage. IV u. 47 S. 1922. 1,2.

No. 10: **Die Geschlechtsschwäche.**
Laienverständlich erklärt von Dr. P. Orlowski. 2. ergänzte Auflage. 35 S. 1922. 1.

No. 11: **Die Erkrankungen der Leber und Gallenblase**
insbesondere der Gelbsucht und Gallensteinkrankheit.
Von Dr. med. A. Sopp. IV u. 56 S. mit 1 Abbildung im Text. 1923. 1,5.

Die Zuckerkrankheit (Diabetes),
ihre Ursachen, Wesen und Bekämpfung.
Von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
2. verbesserte und erweiterte Auflage. IV u. 90 S. 1914. 1,8.

Fettleibigkeit,
ihre Ursachen, Gefahren und Bekämpfung.
Von Dr. med. A. Sopp, Frankfurt a. M.
VIII u. 84 S. 1912 1,8.

---

* Diese Grundzahl × Schlüsselzahl (Nov. 22 = 210) ergibt den Ladenpreis. Die Schlüsselzahl wird jeweils den Wertschwankungen der Mark angepaßt.
Nach dem übervalutigen Ausland Berechnung in der betr. Landeswährung.

Universitätsdruckerei H. Stürtz A. G., Würzburg.